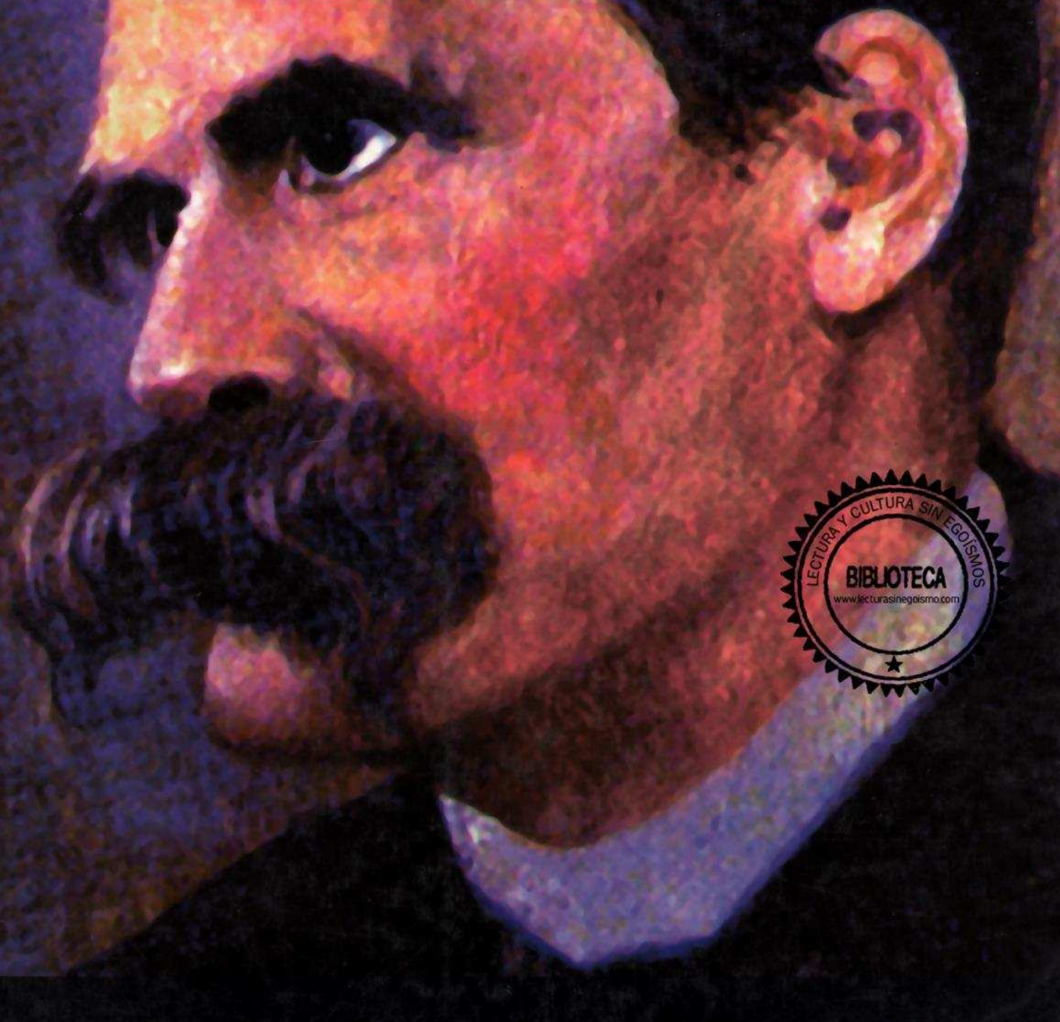
Martin Hopenhayn

Después del nihilismo

de Nietzsche a Foucault



EDITORIAL ANDRES BELLO

Nº 77.282-8

DESPUES DEL NIHILISMO

De Nietzsche a Foucault

MARTIN HOPENHAYN

DESPUES DEL NIHILISMO

DE NIETZSCHE A FOUCAULT

EDITORIAL ANDRES BELLO
Barcelona • Buenos Aires • México D.F. • Santiago de Chile

Titulo de la edición original:
Después del Nihilismo

Diseño de portada: Enrique Iborra

Av. Ricardo Lyon 946, Santiago de Chile.

Editorial Andrés Bello Española
Enrique Granados, 113, Pral. 1ª, 08008 Barcelona
http://WWW.librochile.c/andrésbello/

ISBN: 84-89691-10-X
Depósito legal: B-27024-1997

Impreso por Romanyà Valls, S.A. - Pl. Verdaguer, 1 - 08786 Capellades

Printed in Spain

CONTENIDO

Prefacio		9
Capítulo I:	La subjetividad sin mitos	11
Capítulo II:	La vocación emancipatoria de la genealogía de la moral	25
Capítulo III:	El sudor de la crítica	53
Opúsculo I:	Las tres metamorfosis: un relato de liberación	73
Capítulo IV:	Entre la crítica y la desmesura	81
Capítulo V:	Dramas en la sensibilidad moderna	101
Capítulo VI:	Peajes para una secularización radical	121
Opúsculo II:	La felicidad dentro y fuera de la caverna	133
Capítulo VII:	La voluntad de experimentación	143
Capítulo VIII:	El pensar que mira, el cuerpo que habla	167
Capítulo IX:	Pathos, pulso, pulsión	195
Capítulo X:	Mezclar, transgredir, rebasar	217
Capítulo XI:	Libertad contingente, liberación recurrente	245
Capítulo XII:	Después del nihilismo	267
Indice analítico		285

PREFACIO

Las páginas que siguen no constituyen una interpretación docta del pensamiento de Nietzsche ni de su influencia en la filosofía posterior. La apuesta es más personal. He querido buscar puentes entre mi subjetividad y la de quienes comparten la perplejidad ante una vida desprovista de valores estables y creencias perennes. En otras palabras, busco en el texto desentrañar los efectos de esta perplejidad en la biografía y sensibilidad, la propia y la de los pares. Pero no como un deseo narcisista de convertir mis dramas personales en verdades colectivas. Más bien huyo del extremo opuesto, a saber, del texto (otro más) que trate el nihilismo contemporáneo como si fuese una película que se observa cómodamente desde el palco del espectador.

Más que a un lector erudito o académico, aspiro a uno con quien pueda comulgar en esta conciencia finisecular, y quien se vea también atravesado por la disyuntiva entre mantenerse pusilánime ante el debilitamiento de las certezas o aventurarse a la reinvención de sí mismo.

En este marco y con esta motivación recurro al pensamiento de Nietzsche a lo largo de casi todo el texto. Creo que entre los referentes a mano en mi caja de herramientas, Nietzsche y algunos de sus herederos arrojan suficiente luz para desentrañar las raíces y los móviles del desencanto postmoderno; para poner sobre el tapete las consecuencias culturales de una relativización de valores y costumbres; para alumbrar las mil formas en que la cultura se defiende de sus propias debilidades frente al fuego cuestionador de la crítica;

para comprender los modos en que todo ello impacta en la sensibilidad y subjetividad individual; y para desprender de todo lo anterior nuevas formas de emancipación del sujeto en un escenario que se levanta desde las brasas del nihilismo.

Es también Nietzsche, y más tarde Foucault y otros espíritus afines, quienes proveen herramientas para mostrar cómo los discursos que desembocan en la parálisis del desencanto estuvieron siempre regidos por la voluntad de manipular y dominar la subjetividad; y cómo el sujeto moderno requiere pasar por este largo trabajo de desmistificación y crítica rigurosa para reinventarse a sí mismo con márgenes inéditos de autonomía.

No restrinjo, pues, a Nietzsche la caja de herramientas. He recurrido a otros referentes contemporáneos que a mi juicio están movidos por un concurrente impulso de liberación de la subjetividad, y que guardan especial sintonía con nuestra propia experiencia. Todos ellos parecen desembocar en un final que tal vez no sea heroico, pero sí tiene algo de lírico y de terapéutico: el deseo de reinvención del sujeto como impulso que anima la crítica a los valores absolutos y a los juicios que se pretenden incuestionables.

El lector encontrará en los primeros capítulos del texto una puesta en escena de este guión. Espero que no se detenga allí, pues los capítulos que siguen llevan una tónica más aventurada. En el discurrir posterior del texto resigné el prurito que siempre nos mueve a dar cuenta de la situación general, para intentar una navegación piel adentro, en un lenguaje menos convencional y más personal.

Tal vez allí el lector pueda reconocerse, también, como protagonista en este ir y venir entre la expansividad y el vacío; y tal vez comulgue con esta rara mezcla de movilidad y desencanto, que cruza y sacude a quienes nos tomamos a pecho el ideal de un espíritu libre.

CAPITULO I

LA SUBJETIVIDAD SIN MITOS

El concepto de sujeto tiene algo de inagotable: cuanto más se lo impugna más se lo perpetúa como tema de interpelación. Nunca se ha profundizado tanto en torno al sujeto como en la filosofía que lo niega. Para removerlo y atizarlo, nada mejor que ir a sus sepultureros: Nietzsche, Heidegger, Foucault. En la fogata donde se inmola el concepto, también se inmortaliza su cadáver.

¿Pero quién es este sujeto que tanto se impugna? Es aquel que se atribuye cualidades intrínsecas que permiten discernir entre el conocimiento verdadero y el falso, y entre lo real y lo aparente; que se percibe como indisoluble en su identidad y consistente en sus convicciones; que cree conocer la racionalidad de la historia (y de su historia personal) y deducir de allí la capacidad para guiar esas mismas historias; y que se declara sujeto "trascendental" por cuanto se presume dotado de una moral de validez universal, o de la facultad para remontar el conocimiento de la realidad hasta sus razones últimas.

Abandonar la certeza de la unidad interna del sujeto no es fácil. Un raro desasosiego se filtra cuando tiemblan los fundamentos que dan credibilidad a la imagen de un yo consistente en sus atributos y convincente en sus certezas. Pero también nos asalta la curiosidad por asistir a esta fiesta orgiástica de la modernidad en llamas, en la cual la vida pierde su odiosa gravedad y todo se mezcla con todo. El vértigo de la disolución condensa las antípodas: allí se alternan la angustia de la caída y el placer de la autoexpansión. La muerte de ese yo sustancial y continuo puede ser, a la vez, liberación respecto de la densidad acumulada en él. En lugar de la unidad del

sujeto, la danza del devenir: sensación de alta velocidad que proveen los aires de la modernidad tardía.

Si esta modernidad tiene inscrito en su certificado de nacimiento el destino de la aceleración y el cambio incesantes, el vértigo no debiera sorprender.[1] Si hoy día esta velocidad aumenta exponencialmente, no es sólo atribuible a las innovaciones tecnológicas. Más vertiginosa es la nueva oleada de cambios cuya ilustración gráfica es el derrumbe del muro de Berlín. Allí no sólo caen los socialismos reales: toda imagen de totalización social se revela inoperante. La *muerte de Dios,* como muerte del Logos que vaticinó Nietzsche, tiene su acontecimiento emblemático un siglo después, cuando cae todo el orden del Este sin que poder alguno pueda –o quiera– evitarlo.[2] El salto al vacío se produce ahora que los dioses de la política y de la razón han revelado su vulnerabilidad.

Con el muro de Berlín caen también los últimos muros que circundaban la polis, le daban su forma, su límite y su protección. Difícil seguir inscribiendo las pequeñas obras en grandes relatos. La literatura sobre la postmodernidad y el final de la historia, con todos sus abusos semánticos, abunda en esta disección de los metarrelatos que cayeron del otro lado del muro pero que resonaron también de este lado, entendiendo muchas cosas por el metarrelato que se da por

[1] Las palabras con que Marshall Berman introduce su libro sobre la modernidad ilustran la consonancia entre esta apertura al vértigo del devenir y el espíritu de la modernidad: "Existe un modo de experiencia vital –experiencia del espacio y del tiempo, del yo y de los otros, de las posibilidades y peligros de la vida– que comparten hoy día hombres y mujeres en todo el mundo. Llamo a este cuerpo experiencial la 'modernidad'. Ser modernos es encontrarnos en un ambiente que nos promete aventura, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros y del mundo –y, al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que conocemos, todo lo que somos". (Marshall Berman, *All That Is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity,* Nueva York, Penguin Books, edición de 1988, p. 15.)

[2] Entiéndase aquí por *Logos* no su uso restringido en la filosofía clásica, sino en un sentido más amplio que tiende a usarse hoy día, a saber: como el discurso que se presume verdadero, universalmente válido, portavoz de la esencia incuestionable de las cosas, y validado por su consistencia lógica, su fuerza prescriptiva o su rango científico.

muerto: el socialismo, las ideologías, el providencialismo y redentorismo históricos, las epopeyas de masas, los teleologismos racionalistas, las utopías globales, la objetividad científica y el Estado-Nación. Y el derrumbe de los grandes relatos también mina los fundamentos morales de alcance universal: "Por primera vez, afirma Lipovetsky, ésta es una sociedad que, lejos de exaltar los órdenes superiores, los eufemiza y los descredibiliza, una sociedad que desvaloriza el ideal de abnegación estimulando sistemáticamente los deseos inmediatos, la pasión del ego, la felicidad intimista y materialista (...) la cultura cotidiana ya no está irrigada por los imperativos hiperbólicos del deber sino por el bienestar y la dinámica de los derechos subjetivos; hemos dejado de reconocer la obligación de unirnos a algo que no seamos nosotros mismos".[3]

La nueva oleada secularizadora tiene un efecto disolvente que es difícil rastrear en sus versiones precedentes. Entiendo aquí por secularización la lucha del sujeto moderno por liberarse de perjuicios, mitos y costumbres, y ganar, en esta lucha, la libertad requerida para crearse una nueva imagen de sí mismo. En este sentido, la nueva oleada secularizadora constituye una *radicalización de la potencia desmistificadora de la modernidad.* Ya no sólo se impugna, como en el sentido clásico de la secularización, el teocentrismo o el prejuicio moral. Ahora queda bajo la luz de la sospecha todo discurso totalizador para aprehender el mundo, y toda Gran Razón para arbitrar las reglas del conocimiento y de la acción humanas. La secularización radical adquiere doble filo: por una parte libera al sujeto de todo relato que obstruya su poder para redefinirse a discreción y construir su propia visión de mundo; pero por otro lado sumerge a ese mismo sujeto en la orfandad que dicha libertad supone.

En el proyecto original de la Ilustración del siglo XVIII la secularización no eliminó totalmente el pensamiento trascen-

---

[3] Gilles Lipovetsky, *El crepúsculo del deber: la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, trad. de Juana Bignozzi, Ed. Anagrama, 1994, p. 12.

dente de la teología, sino que lo incorporó a una facultad interna al sujeto, a saber, la Razón. Los *Philosophes* fueron cristianamente anti-religiosos: "Ridiculizaban la idea de que el universo hubiera sido creado en seis días, pero aun lo tenían por máquina bellamente articulada que, según plan racional, creara el Ser Supremo como mansión permanente de la humanidad".[4] Como advirtió De Tocqueville, hasta la propia Revolución Francesa, arquetipo del acto emancipatorio moderno, tuvo el estilo de una revolución religiosa –una cruzada cargada con supraverdades–. La metafísica moderna se edificó sobre el cimiento de este Logos que permitía explicaciones unificantes del Sujeto y del Mundo. Pero la secularización vuelve a arremeter cada fin de siglo, y su impacto se vuelca también contra ese Logos. Y el impacto de estos actos de desmistificación es tanto mayor cuando golpea a un sujeto que no se ha resignado a prescindir de un fundamento para su efímero tránsito por el mundo.

Esta nueva oleada exterioriza y exacerba una contradicción inmanente al discurso de la modernidad. Desde la matriz iluminista del siglo XVIII, y más aún en el ímpetu republicano que acompaña al fervor revolucionario del mundo moderno, dos mitos en tensión desdoblan a un ideal de sujeto que se pretende unitario: el mito de la emancipación y el mito de la identidad.

Un profundo deseo de emancipación se alberga en la subjetividad secularizada que arranca desde el ideal antropocéntrico del Renacimiento, se refuerza con la cosmovisión racionalista y el poder laico, y luego se consagra en la euforia proto-industrial y el espíritu revolucionario-popular: trátese de liberarse respecto de los prejuicios de la moral, de la inmovilidad de las jerarquías sociales, de las instituciones autorita-

[4] Carl L. Becker, *La ciudad de Dios del siglo XVIII*, trad. de José Carner, México, Fondo de Cultura Económica, 1943, p. 40. Y más adelante, respecto de los *philosophes*: "Platicaban intrépidamente sobre el ateísmo, pero no delante de los criados. Negaban que jamás ocurrieran milagros, pero creían en la perfectibilidad de la raza humana". (Ibíd., p. 41.)

rias o de la endémica escasez de recursos. Esta moderna voluntad de emancipación no puede disociarse de una visión de la historia en la que las condiciones existentes estarían destinadas a ser rebasadas por el impulso liberador. Las identidades quedan desbordadas por esta vocación que clama mayor apertura y exige una buena dosis de agresividad en la ruptura; y la subjetividad, sometida al rigor de esta dialéctica, debe cambiar no sólo de piel, sino también de conciencia. Romper con la mala conciencia, la falsa conciencia o la supraconciencia, son algunos de los imperativos que recorren la vocación emancipatoria moderna. De este modo, la identidad o permanencia quedan impugnadas tras cada arrebato de superación de la historia. La modernidad muestra aquí su ímpetu centrífugo y su "vaciedad esencial".[5]

Pero en la filosofía del sujeto moderno también existe una fuerte valoración de la identidad. La liberación respecto del dogma religioso llevó a reflotar una problematización de la subjetividad sumergida en los anaqueles del socratismo. Humanismo, racionalismo e idealismo: la filosofía moderna se hace espejo de un fenómeno que atraviesa la cultura, y que pugna por la constitución, unidad y sustancialidad del sujeto. Una cierta urgencia de identidad acompaña a la idea moderna de subjetividad, a la vez que confronta al ímpetu transfigurador y experimental que subyace a la secularización misma.

¿Cómo se entroncan el mito dinámico de la emancipación con el mito de la unidad y consistencia del sujeto? ¿Dónde coinciden el deseo de experimentación con el de la unidad del sujeto, el impulso a la subjetividad transformada con la búsqueda de una subjetividad consistente? La emancipación moderna busca el cambio de piel y la liberación de la propia conciencia, pero el sujeto moderno también comulga con un

---

[5] Touraine proclama: "Occidente ha pensado y vivido, así, la modernidad como *revolución.* La razón no reconoce ningún supuesto; por el contrario, hace tabla rasa de las creencias y las formas de organización sociales y políticas que no descansan en una demostración de tipo científico". (Alain Touraine, *Critique de la modernité,* versión francesa, París, Fayard, 1992, p. 25.)

anhelo de sustancialidad interna, coherencia y continuidad. Ante esta tensión, la filosofía intenta una respuesta conciliadora: el sujeto moderno debe fundar su identidad y consistencia no al margen sino *a través* del cambio cultural, el movimiento histórico y su propio proceso de transformación personal.

Un modelo arquetípico de conciliación entre el anhelo emancipatorio y la obsesión identitaria está en la filosofía de la autoconciencia que Hegel construye en *La fenomenología del espíritu.* Allí se plantea la unidad del sujeto precisamente en su movimiento desde una identidad incompleta hacia otra plenamente desarrollada. Según Hegel, el sujeto se consagra recién al reconocerse en un mundo que él mismo transforma y conoce simultáneamente. Se hace idéntico a sí mismo en tanto asume su desarrollo y se lo apropia. En este movimiento, el sujeto debe estar incluso dispuesto a extraviarse y desconocerse. La profundidad del espíritu, proclama Hegel en su *Fenomenología,* es "solamente tan profunda como la medida en que el espíritu, en su interpretación, se atreve a desplegarse y a perderse".[6]

El desenlace feliz del sistema hegeliano fue reabsorbido por la izquierda política del siglo XIX conservando su vocación utópica, pero acentuando en el camino la impronta de la lucha y la pesantez del mundo material. Marx mantuvo un ideal de movimiento subjetivo en el cual el mito emancipatorio y el identitario intersectaban en aquello que Pléjanov llamó el papel del individuo en la historia. La subjetividad se actualizaría allí en una dialéctica de autonegación: primero el sujeto se reconoce alienado y partícipe de una falsa conciencia que le impide ser él mismo; luego se enfrenta a un mundo al que atribuye las condiciones que obstaculizan la plena realización de sus potencialidades *qua* sujeto; y finalmente se hace uno consigo mismo en el movimiento emancipatorio del cual él es también protagonista, y en que el mundo queda violentado y trastocado.

[6] G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu,* trad. de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 11.

La contradicción entre emancipación e identidad quedaría conjurada mediante el mayor de los mitos modernos: la Razón. Sólo ella, tanto facultad del sujeto para conocer "a ciencia cierta" como principio ordenador del mundo y de la historia humana, podía servir de garante para asegurar que las fuerzas emancipatorias condujeran la historia humana por el mejor de los caminos, refundando al sujeto sobre esta base. Este mito moderno de la Razón volvía a inscribir en la historia un providencialismo –laico, pero fuerte– que aseguraba la síntesis de las fuerzas discordantes. Fuese la mano invisible del liberalismo clásico, o la dinámica entre fuerzas productivas y relaciones de producción en el marxismo ortodoxo, la idea de fondo era que la sociedad disponía de un dinamismo interno que, tarde o temprano, aseguraba la optimización de los factores en juego. Esta misma Razón, inmanente en su acción y trascendente en su proyección, permitiría relacionar positivamente la emancipación con la unidad del sujeto, y garantizaría el tránsito desde el reino de la necesidad (el trabajo, la escasez y la explotación) al reino de la libertad (la abundancia, la democracia política y social, y el pleno despliegue de las facultades humanas).

Es larga la lista de razones aducidas que socavaron la credibilidad de esta Razón. La encarnación histórica del capitalismo industrial mostró, bajo la figura del trabajador libre, que la proclamada síntesis entre libertad y seguridad, o entre libertad e igualdad, era más una expresión de deseo o una construcción ideológica que una virtud de la industria. Los modelos de socialismo real fecundaron una burocracia que debía sintetizar la razón con la libertad, y que partió por aplastar la libertad bajo el zapato de la razón, acabando por mostrar que en esa misma razón se reproducía un delirio de poder (con Stalin o Ceausescu a la cabeza). Los desastres ecológicos rompieron la ecuación feliz entre modernización y calidad de vida, lo que indirectamente puso en entredicho la confiabilidad del Progreso. En fin: la razón instrumental se impuso en muchas ocasiones sobre toda consideración de valor o de fines, pese a que fue tantas veces advertido en sus riesgos y consecuencias; y lo siniestro,

emblematizado en el nazismo y el holocausto, logró imponerse en sociedades donde parecía inconcebible semejante regresión. Filósofos de Francfort, críticos del socialismo, humanistas verdes y paladines del desarrollo alternativo aportan una infinidad de argumentos para contribuir, con múltiples razones, a desmistificar esta Gran Razón.

La impugnación a las pretensiones totalizantes de la Razón no es nueva. Pero sí renueva ímpetus y matices con el estrepitoso desprestigio de las ideologías y utopías modernas. La secularización postmoderna es, en este sentido, la pregunta por cuánto estamos dispuesto a abandonar en aras de una desmistificación sin concesiones. En sentido parecido, Alain Touraine ubica la crisis de esta voluntad moderna de secularización en la tensión irresuelta entre el sentido crítico (desmistificador de sentidos) y el frustrado anhelo de sentido en el sujeto de la modernidad: "Intelectual o no, ningún ser humano viviente en Occidente de fin de siglo XX escapa a esta angustia de pérdida de todo sentido, al desvanecimiento de la vida privada, de la capacidad de ser Sujeto, por obra de las propagandas y publicidades, por la degradación de la sociedad en masas y del amor en placer. ¿Podemos vivir sin Dios?"[7] En este contexto, volver al pensamiento de Nietzsche está muy lejos de ser un ejercicio de exégesis: permite repensar este fenómeno tan actual de secularización radical bajo las distintas acepciones de la "muerte de Dios".

Las tensiones que Nietzsche apuntara desde la proclama de esta muerte de Dios son más evidentes hoy que a fines del siglo pasado, y mueven también a preguntas de resonancia nietzscheana: ¿Existe proyecto personal de sujeto sin un horizonte estable de sentido? ¿Hasta dónde extremar la voluntad emancipatoria contenida en el proyecto moderno de secularización de valores, si a partir de cierto punto sus efectos de desintegración constituyen una amenaza a nuestra integridad individual y colectiva? ¿Podemos vivir sin poblar esta vida con razones perdurables, y costear luego toda la orfandad que el deseo de

[7] Touraine, op. cit., p. 192.

liberación genera cuando cristaliza en un (des)proyecto personal de vida? ¿De dónde ha de serle conferida una autoimagen válida al sujeto, una vez disuelto en dispersas descripciones de sí mismo y confrontado a la materia incandescente de su identidad –identidad discreta, incluso cinematográfica, lanzada hacia una miríada de pequeñas historias que el nuevo mundo le propone–? ¿No surge de las cenizas de las últimas doctrinas inmoladas en la fogata secularizadora, la urgencia por aprehender la realidad del sujeto ya admitida su orfandad, construir *precisamente allí* una existencia e incluso una convivencia? "El que ve el abismo, pero con ojos de águila, el que *aferra* el abismo con garras de águila: ése tiene valor."[8]

Estas disgresiones giran en torno a la proclama nietzscheana de la muerte de Dios. Mucho más que una confesión de ateísmo, esta proclama implica varias otras muertes: es la muerte de un sujeto que se autodefine como criatura, efecto o analogía de un principio que lo trasciende desde el comienzo; la muerte de la metafísica, entendida como perspectiva que establece la distinción categórica entre conocimiento verdadero y falso, entre lo esencial y lo aparente, entre el sujeto y el mundo, y entre pensamiento y fenómeno; la muerte del principio que garantiza la certeza y la posibilidad de la unidad interna en el sujeto, llámese ese principio Razón o conciencia; la muerte de la teleología en la historia (es decir, de la historia como marcha ascendente hacia un orden superior) y, con ello, del principio que permite derivar hacia el futuro la promesa de una redención individual en un reencuentro universal; la muerte del mito moderno del progresivo dominio de la acción personal sobre las condiciones externas que inciden en su desarrollo; y la muerte de las cosmovisiones estables, de la temporalidad ordenada, de todo *centro* en torno al cual sea posible articular nuestras

[8] F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra,* Madrid, trad. de Andrés Sánchez Pascal, octava edición, 1980, p. 384.

ideas; en fin, la muerte de la certeza y autoconfianza del yo: "*Mi hipótesis*, propone Nietzsche, el sujeto como multiplicidad (...) El 'sujeto', el 'objeto', el 'atributo' –tales distinciones son inventadas y ahora se imponen como un esquema sobre todos los fenómenos de la apariencia–. La observación básicamente falsa es que yo crea que soy *yo* quien hace algo, sufre algo, 'tiene' algo, 'tiene' alguna cualidad".[9] Y más adelante: "Creemos con tanta convicción en nuestra creencia, advierte Nietzsche, que por ella imaginamos la 'verdad', la 'realidad' y la 'sustancialidad' en general. El 'sujeto' es la ficción según la cual una serie de estados similares en nosotros constituyen el efecto de un sustrato: pero somos nosotros quienes primero hemos creado la 'similitud' de estos estados..."[10] Mucho antes que Nietzsche, Pascal sentenciaba en sus *Pensées*, con la fuerza negativa de su fervor místico: "Navegamos dentro de una vasta esfera, vagando siempre en la incertidumbre, empujados de extremo a extremo. Cuando nos aferramos a un punto cualquiera y quedamos en él, vacila y nos abandona". Y poco después de Nietzsche, las tres novelas de Franz Kafka expresarían alegorías de esta pérdida de fundamento: un migrante europeo que cruza Estados Unidos sin encontrar asidero, un empleado de buena conducta procesado por la ley sin motivo ni cargo alguno, y un agrimensor que llega contratado a un castillo donde ningún contrato es concebible.

La muerte de Dios libera y dispersa. Coloca al sujeto entre ambivalencias cruzadas. Lo provee de autonomía pero le sustrae fundamento y continuidad. No hay un final de la historia en que confluyan sus acciones, ni un sentido que permita inscribir su vida personal en una totalidad unitaria. No es

---

[9] F. Nietzsche, *The Will to Power –La voluntad de poderío–*, Nueva York, trad. de Walter Kaufmann y R.J. Hollingdale, Vintage Books-Random House, 1969, pp. 270 y 294 (De aquí en adelante citada por su título en español, *La voluntad de poderío*). Y Gilles Deleuze insiste en la filiación entre la muerte de Dios y del yo: "Al suponer la identidad formal del yo: ¿no seguimos sometidos a un orden divino, a un Dios único que funda dicha identidad? (...) No se conserva el yo sin mantener también a Dios (...) La tumba de Dios también es la tumba del yo". (Gilles Deleuze, *Logique du sens*, París, Les Editions de Minuit, 1969, p. 341.)

[10] *La voluntad de poderío*, op. cit., p. 269.

casual si los filósofos de la modernidad van y vuelven de la secularización a la metafísica para tratar de preservar lo mejor de la autonomía, y conjurar lo peor de la orfandad que dicha autonomía implica. Tanto Kant como Hegel buscan, por vías diversas, potenciar la autonomía en la construcción del sujeto y burlar su falta de fundamento. Kant busca la autonomía de la voluntad sustrayéndola del campo de la ciencia, del conocimiento y de las morales doctrinarias: quiere dejarla desnuda de relato, cosa de no arriesgar su pureza. Hegel, en cambio, coloca el ideal de autonomía en la confluencia entre el desarrollo de la ciencia, de la historia y de la conciencia de los sujetos. Ambos caminos quieren enfrentar la muerte de Dios, entendida ésta como imposibilidad de un sujeto a la vez autónomo y bien respaldado. En sus pretensiones revelan el reconocimiento del problema y de su magnitud en una conciencia secularizada. No es casual que tengan profusos herederos en la modernidad. Constituyen –la kantiana y la hegeliana– dos matrices en que el trascendentalismo se seculariza y preserva a la vez, para evitar que la subjetividad se disgregue en un espacio ingrávido. Sin embargo, en la mirada retrospectiva el fracaso en ambos casos parece sellado por tendencias que la modernidad albergó desde el siglo XVIII, aunque demorara en materializar. Relatar este fracaso puede ser un ejercicio tedioso, pero valgan los siguientes elementos para enfatizar el inexorable divorcio entre los dos grandes mitos sobre los cuales descansa la filosofía moderna, el sujeto y la razón:

–despliegue de una racionalidad formal que sacrifica el ideal de un sujeto libre en la mecánica de una racionalización técnica o instrumental donde la voluntad cuenta poco o nada (mentada secularización "fría" descrita por Max Weber, y denunciada por el pensamiento negativo de Theodor Adorno y Max Horkheimer);

–descrédito de las experiencias históricas donde la razón de Estado pretendió erguirse en síntesis de los sujetos particulares y acabó liquidando la posibilidad de identificación feliz entre sujeto particular y razón sistemática (Estado jacobino, napoleónico, prusiano, facista, nazi, socialista, neoliberal-autoritario, etc.);

–descrédito del discurso que garantiza confluencia entre el desarrollo de la conciencia personal y el de la razón o emancipación colectivas (carácter utópico-ingenuo, de una parte, y utópico-constrictivo, de la otra, de las ideologías de liberación total);

–tras la relativización de paradigmas en las ciencias, fisura de un conocimiento cuya vigencia consistía, precisamente, en no tener fisuras, con el consiguiente cuestionamiento de la posibilidad misma de un saber objetivo y de un sujeto unitario en su experiencia de conocimiento; y

–ruptura de la plena identidad entre sujeto y conciencia debida al reconocimiento de zonas insondables al interior del mismo sujeto e irreductibles a las "luces" del conocimiento y a las reglas de la razón.

El mito de la razón integradora trepida más fuerte hoy en sociedades secularizadas donde la política, el mercado y la cultura se tensionan cada vez más. La autonomía kantiana, como voluntad pura, se hace poco creíble en un mundo de interdependencia progresiva, donde la constitución de sujetos es impensable fuera del intercambio de intereses y el juego de motivaciones. No hay continuidad ni autonomía del sujeto que resistan a los actuales efectos de dispersión *mass-mediática*, a los estímulos heterónomos del consumo simbólico y material, o al descrédito de las ideologías maximalistas. Curiosamente, la identidad personal y la racionalización colectiva parecen zozobrar al unísono, luego de una larga historia de matrimonio mal avenido. De una parte, la exposición del individuo a los embates del reordenamiento global, de la aceleración del cambio y/o del enjambre comunicacional, ponen en entredicho la imagen de un sujeto autónomo que ejerce control sobre su entorno y su destino personal. Por otra parte, el colapso de los socialismos y la proliferación incontrolable de mercados y mensajes constituye, en el otro extremo, signos que revelan la mayor crisis en la racionalización moderna. Sintomáticamente, Touraine ve esta tensión entre racionaliza-

ción y subjetividad como *leitmotiv* de la historia de la modernidad. Los intentos de Kant y Hegel por conciliar la razón y el sujeto revelan precisamente su tensión en la práctica: el recurrente divorcio entre ambos que vuelve a golpear sobre el desgarrado espíritu de la modernidad. Tras la pérdida de Dios, "el drama de nuestra modernidad es que ella se desarrolla luchando contra su propia mitad, emprendiendo la caza del sujeto en nombre de la ciencia", y "quienes quieren identificar la modernidad sólo a la racionalización, sólo hablan del Sujeto para reducirlo a la razón misma e imponer la despersonalización, el auto-sacrificio y la identificación al orden impersonal de la naturaleza o de la historia".[11]

Pero la modernidad no sólo se compone de sordas derrotas del sujeto frente a la marcha de la racionalización. También busca la síntesis y la afirmación del sujeto, está poblada por luchas que se traducen en mayor libertad y expresividad, y por actores que pugnan por asumir el control de sus propios guiones en la historia. Queda la duda, sin embargo, si este devenir-actor puede convivir con las tendencias consignadas de dispersión de la subjetividad y de metamorfosis en los mecanismos de racionalización; y queda por ver, también, si acaso dicha dispersión constituye el campo propicio para el advenimiento de actores que no se reduzcan ni a la lógica administrativa, ni a las tentaciones autoritarias, ni a invocaciones fundamentalistas.

Dijo Camus en *L'Homme Révolté:* "Nietzsche no formó el proyecto de matar a Dios, sino que lo encontró muerto en el alma de su tiempo". ¿Estaremos en condiciones de superar no sólo la muerte de Dios, sino también de los ídolos seudomodernos que han impedido extraer de dicha muerte toda su riqueza emancipatoria? En estas páginas se busca desentrañar tanto las claves para interpretar las consecuencias disolventes

[11] Alain Touraine, op. cit., pp. 240-242.

de la secularización hoy día, como las señales que esa misma secularización podría aportar para revertir el nihilismo en una afirmación de mayor libertad y creatividad. El final de la historia no está escrito, y el nihilismo puede ser tanto su desenlace como la alquimia para una nueva subjetividad. Nunca antes fue tan tenue la línea que separa la apertura de nuestra sensibilidad con la entropía de nuestro espacio vital. Todo esto, un siglo después de que Nietzsche hiciera la propia radiografía de la muerte de Dios, su crítica de la metafísica moderna, del mito racionalista-iluminista, de la moral de masas y del metarrelato de la Gran Síntesis Histórica.

Como parte de este itinerario también me incluyo. Creo haber recorrido caminos poblados por grandes mitos de liberación, creí posible la redención personal a través de ellos, pagué el peaje del desencanto al descubrir la ingenuidad implícita en dicha pretensión, y ahora tanteo nuevas formas para poblar de sentido la vida personal, ensanchar los campos de experiencia y esculpirle nuevos matices al perfil de la liberación. Me he reservado la licencia de rastrear las contribuciones más significativas que aporta el pensamiento nietzscheano –y retazos de otros pensamientos como el foucaulteano– a una imagen de modernidad donde la secularización se asuma con toda su radicalidad, vale decir, con todas las formas de la muerte de Dios referidas en los párrafos precedentes. Por lo mismo, me interesa privilegiar aquí aquello que más contribuye a un pensar en que se articula una secularización radical del sujeto moderno, con una consecuente propuesta de emancipación del sujeto que ha sido sometido a este proceso de secularización radical. La filosofía crítica tendrá que consagrarse una vez más –pero en escenarios inéditos– a repensar los contenidos de una vocación liberadora *a partir* de esta secularización exhaustiva a la que toca asistir al despuntar del nuevo milenio.

CAPITULO II

LA VOCACION EMANCIPATORIA DE LA GENEALOGIA DE LA MORAL

De la muerte de Dios a la genealogía de la moral

"¿Cuántos saben lo que significa caer desde el abismo celestial a un abismo más profundo aún? Ninguna música ha entonado aún la ruptura con Dios..."

E. M. Cioran

Las muertes de Dios infunden un profundo sentimiento de orfandad en el espíritu moderno. Al respecto es elocuente el parágrafo 343 de *La Gaya Ciencia*: "El más grande y más nuevo acontecimiento –que 'Dios ha muerto', que la creencia en el Dios cristiano se ha vuelto increíble– comienza ya a arrojar sus primeras sombras sobre Europa (...) ¿Quién podría adivinar hoy lo suficiente de todo esto (...)?"[1] Pero si bien la muerte de Dios violenta la tranquilidad, también pone fin a la violencia ejercida por la figura de Dios en la vida humana: "Dios son todas las formas de tranquilizarnos *opresivamente*, advierte Vattimo parafraseando a Nietzsche, y de subordinarnos como individuos a las exigencias de la *ratio*,[2] su reducción a instrumento en el

[1] F. Nietzsche, *La ciencia jovial (La gaya scienza)*, Caracas, trad. y edición de José Jara, Monte Avila Editores, 1990, pp. 203-204.

[2] Entiéndase *ratio* en lo que sigue como *vara* que se pretende objetiva y de validez universal, y que en virtud de ello mide, evalúa, juzga y determina la vida de los sujetos. También se entiende la *ratio* en su aspecto coercitivo, a saber:

trabajo, su reducción a campo de batalla del bien y del mal en la ascética, su reducción a papeles fijos e infranqueables en la vida social".[3]

La muerte de Dios implica la ruptura con el sujeto que hacía posible la creencia en el Dios cristiano, y también la ruptura del espacio que ese Dios cristiano ocupa. Es la muerte del sujeto concebido y construido como unidad y sustancia que subyace a todos los juicios de la razón cognoscitiva y de la moral. Al morir Dios se evanece el pegamento que hace verosímil la imagen de un sujeto continuo e íntegro. Se hace insostenible el sujeto en tanto criatura hecha a imagen y semejanza, capaz de responder a un Dios que pide esta correspondencia como modo privilegiado de relación. Perdido el garante del valor absoluto –el Dios cristiano–, el individuo extravía el reflejo en que afirmaba su autoimagen de sujeto-unidad. Y como en la subversión frente al padre, al negar a Dios también fractura su propio narcisismo. "En el fondo, reconoce Nietzsche, el hombre ha perdido fe en su propio valor cuando no queda ninguna totalidad infinitamente valiosa que opere a través suyo; o sea que él había concebido semejante totalidad a fin de *ser capaz de creer en su propio valor.*"[4]

El racionalismo moderno intenta salvar el principio de unidad del sujeto por otras vías, sea como unidad del sujeto cognoscente, ético o histórico. Pero esta unidad del sujeto vuelve a caerse desde estos sustitutos secularizados. Colapso de ideologías, crisis de paradigmas, relativización y proliferación de éticas, indeterminación del futuro: he allí sus signos sonoros. Descartados estos recursos del sujeto, el nihilismo cobra visibilidad. Un extenso fragmento de *La voluntad de poderío* sirve para mostrar hasta qué punto se aplica hoy la

---

como razón restringida a cálculo e instrumentación, pero al mismo tiempo a la *manipulación* que una voluntad hace por medio de esta reducción de la razón a sus funciones instrumentales y formales.

---

[3] Gianni Vattimo, *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*, Barcelona, trad. de Jorge Binagui, Ediciones Península, 1989, p. 149. Las cursivas son mías.

[4] F. Nietzsche, *La voluntad de poderío*, op. cit., p. 12.

descripción nietzscheana del nihilismo finisecular: "¿Qué ha pasado en el fondo? El sentimiento de carencia de todo valor ha sido adquirido al tomar conciencia de que el carácter global de la existencia no puede ser interpretado por medio de conceptos tales como 'intencionalidad', 'unidad' o 'verdad'. No hay ninguna meta ni finalidad en la existencia; no existe ninguna unidad totalizadora en la pluralidad de acontecimientos: el carácter de la existencia no es verdadero, es *falso*. Ocurre simplemente que uno carece de todo fundamento para autoconvencerse de la existencia de un mundo *verdadero*. En suma, las categorías de 'intencionalidad', 'unidad', 'ser', categorías que empleamos para darle algún valor al mundo, las *volvemos a eliminar*, de modo que el mundo parece carecer de todo valor (...) uno no puede soportar este mundo, y no obstante uno no quiere renegar de él (...) no estimamos lo que conocemos, y no tenemos derecho a seguir estimando las mentiras que nos debería gustar oír a nosotros mismos".[5]

Pero Nietzsche no es un nihilista radical, sino que imputa el nihilismo a su tiempo histórico y como desenlace de un largo relato que incluye el socratismo, el platonismo, el judeocristianismo y se prolonga en la modernidad.[6] Este desenlace acontece cuando el tribunal de la razón somete a la propia razón al tribunal, o cuando la voluntad de verdad se vuelca contra quien la hace suya y acaba por socavar toda pretensión de verdad en

[5] F. Nietzsche, *La voluntad de poderío*, op. cit., p. 13. Y en otro lugar del mismo texto, la misma idea: "El *nihilismo radical* es la convicción de la absoluta insustentabilidad de la existencia cuando se trata de los más altos valores que uno reconoce, sumado a la conciencia de que carecemos del más mínimo derecho a postular un más allá o un en-sí de las cosas que pudiera ser 'divino' o moralmente encarnado". (op. cit., p. 9).

[6] El *socratismo* alude a la convicción de que el sujeto puede y debe desarrollar la capacidad para someter todos los problemas a un método válido de razonamiento, y de que en su vida este sujeto debe regirse por este método que distingue universalmente entre lo correcto y lo incorrecto, y entre lo verdadero y lo falso. El *platonismo* se refiere a una visión de mundo que, conservando esta facultad discriminadora del conocimiento socrático, instaura la metafísica como su complemento. De ello se deduce un conocimiento absoluto que opone lo verdadero a lo falso, lo aparente a lo esencial, lo espiritual a lo mundano, y que además moraliza estas oposiciones.

la voluntad. Nietzsche mostró cómo esta voluntad de verdad se revierte contra el discurso moral que lo origina (la verdad como fuente de legitimidad para quien se la atribuye), y contra todos los ideales que sirven de relevo a los modelos propuestos por la propia moral. Gilles Deleuze ha planteado enfáticamente esta visión nietzscheana del instrumento que se vuelca contra su artífice, pero además sostiene que sólo es posible superar el dominio de la moral si a su vez se supera la voluntad (pretensión) de verdad que la sostiene desde Platón en adelante. Trascender la voluntad de verdad es, al mismo tiempo, trascender los grandes ideales que se arrogan la posesión de esta verdad absoluta, y que en su nombre someten a otras voluntades: "Nietzsche no quiere, pues, decir que el ideal de verdad debe reemplazar al ideal ascético o incluso moral; dice, por el contrario, que cuestionar la voluntad de verdad (su interpretación y su evaluación) debe impedir que el ideal ascético se haga sustituir por otros ideales que lo prolongarían bajo otras formas".[7]

¿Pero cómo entra aquí el problema moral? Nietzsche advierte que la verdad se desplaza desde la fe moral (Dios-santo como Dios *verdadero*) a la negación de toda fe (Dios revelado como una ficción). La moral otorga al sujeto una proyección trascendente y un lugar central en el cosmos, y para reforzarse se enriquece con el atributo de *verdadera* (Platón, el cristianismo, la metafísica). Sin embargo, llevada a su extremo la verdad se vuelve contra su fuente, en la medida en que interpreta los valores morales como invención y, además, como estrategias de una voluntad de dominio. El antagonismo entre el uso de la verdad *en tanto* desenmascaramiento, y el uso de la verdad en tanto estrategia de enmascaramiento o de poder, desgarra al sujeto entre su necesidad de certezas y su rigor crítico. La fuerza de una interpretación que quiere llegar al fondo de las cosas descubre que el fondo no es más que interpretación. El anhelo de verdad que motiva al intérprete en su lectura lo lleva a descubrir que esa misma verdad tiene

[7] Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, París, PUF, 1962, p. 113.

un origen discursivo y no trascendental. La muerte de Dios remata en la evidencia de que el uso de la verdad no puede sustraerse a esta dosis de discrecionalidad y, en cuanto tal, es susceptible de manipulación.[8]

El sujeto vuelve a desgarrarse, ahora entre su imagen autoidealizada –en tanto sujeto *esencialmente* verdadero y *verdaderamente* esencial– y una visión dudosamente construida, arbitraria y manipulada de sí mismo. A partir de la crítica completa de la moral, el nihilismo moderno aparece como un desdoblamiento en el que no estimamos lo que conocemos ni nos reconocemos el derecho de seguir creyendo en nuestras viejas fuentes de conocimiento. Muestra un cristianismo que aniquila el valor de la verdad al subordinarlo a una interpretación moral del mundo. Expuesto en su arbitrariedad, el cristianismo muere *abrazado a la verdad.* La moral cristiana se desfonda hundiendo con ella toda pretensión de verdad. Al desfondarse borra también toda posible interpretación sustitutiva. Todo se hace dudoso en cuanto toda verdad se revela como una interpretación posible de la verdad.

¿Pero de dónde saca la moral cristiana esta capacidad para llevarse a la tumba toda *otra* posibilidad de verdad? Según Nietzsche, trocando los términos para poner su propia *interpretación de la verdad como verdad de la interpretación.* Así ha querido imponer su voluntad. Y al desplegarse la verdad en el otro sentido, como voluntad de develamiento, hasta el punto de revelar la estrategia de dominio tras el propio discurso interpretativo de la moral cristiana, cae tanto la interpretación de la verdad, como la verdad de la interpretación. No sólo se pierde el contenido de la verdad, sino también su

[8] La parodia de esta discrecionalidad la encontramos en los argumentos de los libertinos de Sade, quienes encarnan el efecto disolvente de las luces. Invocando el rigor de la verdad y de la razón el libertino llega a justificar la violación, la crueldad y el crimen. Muestra cómo el camino de la verdad, volcado contra sus propios orígenes, lleva no sólo a negar el valor de la moral sino incluso a legitimar una moral opuesta a la piedad cristiana.

valor. Como corolario de este proceso resulta que la propia moral cristiana construyó el nihilismo, al subordinar toda fuente de verdad a su propio discurso. Cuanto más logró absorber las energías interpretativas, más dependiente hizo al sujeto de esta ecuación moral-verdad.

El nihilismo que adviene como remanente es también este *no atreverse* a creer en ninguna interpretación después de resquebrajarse la interpretación moral de los fenómenos. Desenmascarado el cristianismo como una interpretación del mundo entre otras, pone en evidencia la relatividad de toda interpretación. "La insustentabilidad de una interpretación del mundo, en torno a la cual se ha derrochado una tremenda cantidad de energía, despierta la sospecha de que *todas* las interpretaciones del mundo son falsas."[9] Como el propio vínculo entre verdad y moral había sido sacralizado por el cristianismo, la relatividad de las interpretaciones aparece entonces como imposibilidad de creer en ninguna interpretación. "O esta verdad o ninguna", parece sentenciar la voluntad de dominio de la moral cristiana. De allí este enorme interés de Nietzsche por remontarla, a fin de poner en evidencia este monopolio de la interpretación, esta pretensión de una moral de constituirse en árbitro para todo sujeto.

Desarrollar la crítica de la moral hasta el final es realizar la crítica de toda una cultura construida sobre el supuesto de verdades incólumes. "No se trata, dice Fink en su interpretación de Nietzsche, de la crítica a la religión en el sentido literal. Lo que Nietzsche combate con tanta pasión bajo la cubierta del cristianismo es antes que nada una metafísica, una evaluación (...), la evaluación de toda interpretación occidental del ser."[10] Incluso la ciencia positiva, al arrogarse el monopolio de la verdad con su pretensión de objetividad, prolonga el tipo de dominio excluyente de la moral cristiana y la pretensión trascendental de la metafísica, aspirando al

[9] F. Nietzsche, *La voluntad de poderío*, op. cit., p. 9.

[10] Eugen Fink, *La philosophie de Nietzsche*, París, trad. al francés de Hans Hildenbrand y Alex Lindenberg, Les Editions de Minuit, 1965, p. 175.

monopolio de la interpretación. Valga la cita de *La Gaya Ciencia*: "Continúa siendo una *creencia metafísica* aquella sobre la que reposa nuestra creencia en la ciencia, que también nosotros los que conocemos, hoy en día, nosotros ateos y antimetafísicos, aún tomamos *nuestro* fuego también de aquel incendio encendido por una creencia de milenios, aquella fe de Cristo, que era también la creencia de Platón, de que Dios es la verdad, de que la verdad es divina(...) ¿Pero qué sucedería si precisamente esto se volviese cada vez más increíble, si ya nada más se mostrase como divino, a menos que lo sea el error, la ceguera, la mentira, si Dios mismo se mostrase como nuestra más larga mentira?".[11]

De allí que la crítica de la moral cristiana se vuelve condición necesaria para desmontar la interpretación metafísica del mundo, y de sus mapas en la conciencia moderna. Sin esta genealogía de la moral las promesas de emancipación del espíritu moderno permanecen encadenadas o a las verdades de la metafísica, o a la metafísica de la verdad (es decir al Logos, a la mirada única, a la jerarquía de lo irrefutable). ¿Por qué sin ser cristianos ni platónicos seguimos atrapados en las distinciones entre esencia y apariencia, entre culpa y redención? ¿Por qué la incongruencia entre un discurso que exalta la autonomía individual y el hecho de que el sujeto de ese mismo discurso acaba consagrando el espíritu de rebaño en su propia vida? Estas preguntas constituyen el móvil visceral que impulsó a Nietzsche a llevar su genealogía hasta las últimas consecuencias. En esta óptica, la muerte de Dios no se resuelve con el Iluminismo, sino que debe padecerse una y otra vez en la historia contemporánea hasta sanar la compulsión a resignar la propia voluntad en el altar de las grandes verdades. La última figura conocida que asume esta muerte de Dios, y que remata en la caída del muro de Berlín, es probablemente el colapso del proyecto socialista. Después del mito de la revolución socialista parece inverosímil fundar –en

---

[11] F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, op. cit., p. 206.

una lógica secularizada– la biografía singular en un relato colectivo de redención histórica. Con la revolución termina de morir la promesa de plenitud de sentido, la acción diáfana en el mapa de la razón práctica, la confluencia feliz entre la historia personal y la Gran Historia.

Desmontar la moral cristiana es una tarea pendiente de la modernidad en la medida en que responde al imperativo de la autonomía de la conciencia: la crítica libera del peso de la sedimentación moral (y metafísica, y de la ratio moderna) y permite emancipar al sujeto de la fuerza absorbente del espíritu de rebaño que sigue predicando, aun sin convencimiento, fórmulas universales para guiar la existencia. Esta fuerza emancipatoria de la crítica se da en dos sentidos diferentes. En primer lugar, porque al mostrar que toda moral queda expuesta a historizarse y a interpretarse como relato o invención, nada absoluto obliga a someterse a ella. En segundo lugar, porque desenmascara todos aquellos sustitutos en que la moral cristiana se transfigura cuando ya no convence. Con ello, Nietzsche quiere poner en evidencia la moral del esclavo que ha sido previamente interiorizada en tres campos fundamentales de la cultura moderna: en la sociedad de masas y sus distintas formas históricas de ordenamiento, que negarían la posibilidad de una afirmación singular de los sujetos; en la filosofía de la historia, donde la voluntad singular queda deglutida en nombre de la razón o el progreso universal; y en el cientificismo y el economicismo que por vía de la *ratio* subsumen toda particularidad a una razón instrumental o conmensuradora.

La genealogía y el arte de interpretar interpretaciones

La genealogía es el arte de interpretar las interpretaciones. Pone en evidencia las valoraciones últimas que llevan a interpretar de tal o cual modo, y que mueven a manipular un discurso en una u otra dirección. Es la lectura que desanda la identidad, la disuelve

en la historia, demuestra el origen inventado de todas las identidades: "allí donde el alma pretende unificarse, allí donde el Yo se inventa una identidad o una coherencia, el genealogista parte a la búsqueda del comienzo".[12]

La genealogía rompe con la idea de una historia dividida en esencia y apariencia. Rompe también con la imagen de una interpretación incuestionable de la historia, y con la confianza en un sustrato incondicionado que subyace a la secuencia de acontecimientos. No sólo desenmascara la moral cristiana y la metafísica platónica: ejerce *contra* la interpretación moral del mundo desde el momento que opera como genealogía. Violenta la moral al interpretarla precisamente porque perspectiviza la moral en su propia historia. Y violenta la metafísica, porque al practicar la perspectiva se sitúa desde ya en un dominio postmetafísico donde no hay verdades absolutas ni esenciales. El desmantelamiento se hace posible porque la genealogía opera por perspectivas, incluso al extremo de reconocer su propia interpretación como una entre otras. La lectura del genealogista acaba convirtiendo la historia misma en historia de perspectivas, le sustrae el sustrato. En palabras de Foucault: "...el mundo que conocemos no es esta figura, simple en suma, en la que todos los sucesos se han borrado para que acentúen poco a poco los rasgos esenciales, el sentido final, el valor primero y último; es por el contrario una miríada de sucesos entrecruzados (...) Creemos que nuestro presente se apoya sobre intenciones profundas, necesidades estables; pedimos a los historiadores que nos convenzan de ello. Pero el verdadero sentido histórico reconoce que vivimos, sin referencias ni coordenadas originarias, en miríadas de sucesos perdidos".[13]

Nietzsche sostuvo que no existen hechos morales sino interpretaciones morales de los hechos. Estas interpretaciones

---

[12] Michel Foucault, "Nietzsche, la genealogía, la historia", trad. de Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, en *El discurso del poder*, Buenos Aires, Folios Ediciones, 1983, p. 140.

[13] Michel Foucault, "Nietzsche, la genealogía, la historia", op. cit., p. 49.

no se remontan a un origen mítico sino que nacen y crecen al interior de la historia y en confrontación con otros valores. Sin una lucha por imponerse, la interpretación moral de los hechos resulta inexplicable. La propia genealogía devela la interpretación en tanto estrategia de dominio. Foucault ha insistido casi exageradamente en esto: "la interpretación... no puede sino apoderarse, y violentamente, de una interpretación ya hecha, que debe invertir, revolver, despedazar a golpes de martillo".[14] Enfatizar esta violencia de apropiación en las interpretaciones pone distancia entre el genealogista y el metafísico en el modo en que "interpretan la interpretación". Y muestra al genealogista en su voluntad por desenmascarar esa otra voluntad que impone una interpretación sobre otras: "Si interpretar fuese aclarar lentamente una significación oculta en el origen, advierte Foucault, sólo la metafísica podría interpretar el devenir de la humanidad. Pero si interpretar es ampararse por violencia o subrepticiamente, de un sistema de reglas que no tiene en sí mismo significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego, y someterlo a reglas segundas, entonces el devenir de la humanidad es una serie de interpretaciones. Y la genealogía debe ser su historia: historia de las morales, de los ideales, de los conceptos metafísicos, historia del concepto de libertad o de la vida ascética como emergencia de diferentes interpretaciones".[15]

La genealogía no remite, como la metafísica platónica, una apariencia engañosa a una esencia oculta sino un discurso a una opción estratégica de dominio. No hay un mundo sensible que burlar para llegar a las esencias de las cosas, porque detrás de las máscaras no hay esencias sino siempre interpretaciones. El genealogista interpreta, pues, una moral o una cultura como quien confronta máscaras. Pero a diferencia de la apariencia que se opone a la esencia, la máscara

[14] Michel Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx", en *Nietzsche 125 años,* Revista *ECO,* Tomo XIX/5-6-7, 1969, p. 643.

[15] Michel Foucault, "Nietzsche, la genealogía, la historia", op. cit., p. 146.

anuncia el rostro (incluso negándolo o disimulándolo), se ve intencionada por el rostro, incluso recreando la volátil identidad del propio rostro. En lugar de la oposición apariencia-verdad, juego y lucha de interpretaciones que quieren imponer una voluntad sobre otra y que diseñan sus máscaras en función de esas luchas.

Precisamente porque las interpretaciones son el resultado de una lucha entre voluntades, sus huellas no son inocuas sino que se graban en los cuerpos. La genealogía reconstruye la memoria perdida de los cuerpos, les devuelve la razón de sus convalecencias y recaídas, transparenta sus vulnerabilidades hasta exponer el valor que subyace en el comienzo: "Sobre el cuerpo, sigue Foucault, se encuentra el estigma de los sucesos pasados, de él nacen los deseos, los desfallecimientos y los errores; en él se desatan, entran en lucha, se borran unos a otros y continúan su inagotable conflicto (...) La genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar el cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructor del cuerpo".[16] Hacer genealogía es, por tanto, relatar el cuerpo con la cultura que lo atraviesa. Supone que la cultura y la moral no se inscriben sólo en la construcción ideológica o intelectual sino en discursos donde las palabras y las sensaciones se contagian. La insistencia de Nietzsche en hablar de cuerpo, instinto, voluntad o afectos, tiene por objeto desplazar el discurso del campo privativo de la razón a dimensiones afectivas y de la sensibilidad. No es casual este desplazamiento en Nietzsche, quien interpretó sus propias enfermedades y debilitamientos físicos como síntomas de sus interpretaciones del mundo. ¿Quién más propicio para interpretar las interpretaciones desde las vibraciones del cuerpo, que aquel que padeció las interpretaciones bajo la forma de boquetes y dolores de su cuerpo? El acto mismo de interpretar, entendido aquí como

[16] Michel Foucault, "Nietzsche, la genealogía, la historia", op. cit., p. 142.

un modo singular de somatización (al estilo del propio Nietzsche), aparece en franca confrontación con la ausencia de cuerpo que recorre la metafísica platónica.

Del concepto de genealogía se derivan varios usos. En primer lugar, facilitar la autocomprensión cultural historizando la interpretación moral de la existencia. Esta autocomprensión cultural implica reconocernos bajo la égida de la moral del esclavo, cuyo discurso se remonta a la tradición platónica y judeocristiana. Pero la genealogía no hace referencia a un acto inicial sobre el cual descansa toda la historia posterior, sino a una continua recreación de esa valoración a través del ejercicio incesante de interpretaciones que le otorgan vigencia. En este sentido la genealogía puede entenderse como una forma de crítica cultural: quiere mostrar la moral como cultura, arquetipo que circula y se recrea en la conciencia de un sujeto colectivo. Quiere desentrañar un orden simbólico que recorre el espíritu de un tiempo histórico: espíritu que es una forma de interpretar el mundo, y a su vez una interpretación que se ha volcado sobre sí misma. Como en Nietzsche, la genealogía en Foucault también busca los cimientos culturales: "Es más bien un estudio que se esfuerza por reencontrar aquello a partir de lo cual han sido posibles conocimientos y teorías; según cuál espacio de orden se ha constituido en saber; sobre el fondo de qué *a priori* histórico y en qué elemento de positividad han podido aparecer las ideas, constituirse las ciencias, reflexionarse las experiencias en las filosofías."[17]

En segundo lugar la genealogía explicita el carácter no universal ni incondicional de las interpretaciones, y luego de los valores que le subyacen. Pero esta función negativa tiene

[17] Michel Foucault, Prefacio de *Las palabras y las cosas*, México, trad. de Elsa Cecilia Frost, Siglo XXI, 1976, 7ª edición. A esto Foucault llama también *archivo*, "juego de las reglas que determinan en una cultura la aparición y la desaparición de los enunciados". En *Vigilar y castigar* realiza el mismo trabajo para deconstruir las disciplinas de poder-saber que conforman la construcción discursiva de la prisión moderna. (Ver Michel Foucault, *Surveiller et punir, naissance de la prison*, París, Gallimard, 1975.) Y Touraine (op. cit.) liga la genealogía de Nietzsche a la crítica marxista en tanto ambas, por vías muy distintas, interpretan la conciencia como construcción social de una cultura dominante.

su lado positivo: singulariza las interpretaciones y los valores, explicita lo *particular* o *diferencial* de una moral, a saber, aquello que tiene de intransferible. La genealogía deviene, así, arte de mostrar la diferencia bajo la máscara de la identidad. Tras toda interpretación que pretende reducir la existencia a un principio moral universal y absoluto, la genealogía muestra un valor singular, una historia específica que ha elegido esta interpretación como forma de validarse o imponerse. Al final no queda otra identidad que una valoración específica del mundo que tiene su propia historia y que ocupa un lugar y un tiempo acotados.

En tercer lugar la genealogía muestra que la lucha de voluntades marca históricamente nuestra propia subjetividad. No habría interpretación moral de los hechos de no haberse dado al mismo tiempo una voluntad regida por un valor radicalmente opuesto a la matriz rebaño-pastor. La interpretación moral no sólo se revela como portadora de una valoración específica de las cosas, sino también como estrategia para imponerse sobre otras valoraciones que la resisten. Nietzsche mismo juega con tipologías que opone a la valoración socrático-platónico-cristiana de la existencia: la tipología Dionisio-Apolo, el mundo helénico en general, el paganismo y la tragedia griega. Ya en su obra temprana establece este juego de oposiciones entre lenguaje poético y lenguaje discursivo, y entre el espíritu trágico y el socrático. De una parte la violencia fusionante dionisíaca; en el campo contrario, la violencia jerarquizante de la razón-moral socrática. Más tarde será la voluntad del amo versus la voluntad del esclavo.[18]

[18] La oposición entre moral del esclavo y moral del amo en Nietzsche no puede reducirse a nociones convencionales de amo y esclavo, si bien el sesgo aristocratizante lo lleva a tomar estos términos, y no otros, como metáforas de la confrontación. El concepto de esclavo se refiere a quien se mueve por un instinto reactivo, de sumisión o de manipulación, no crea valores, no es capaz de afirmar su singularidad por miedo o por culpa, y perpetúa por todos los medios el carácter hegemónico de la matriz rebaño-pastor. El amo responde a una moral opuesta: es afirmativo, obra de acuerdo a una lógica de singularidades, no siente miedo ni culpa por ser diferente y es esencialmente un *creador* de valores.

Bajo la mirada del genealogista la moral queda puesta como ámbito de la sumisión, y su presencia en nuestra conciencia nace de un triunfo histórico del espíritu de rebaño (o de la voluntad del esclavo) sobre otras formas de valorar la vida. Es el producto de una lucha tenaz y lleva en su seno el estigma del sometimiento y el violentamiento del otro. Freud debiera rendir tributo a la genealogía de Nietzsche, pues interpreta el origen de la religión en base al proceso de constitución cultural y moral, y por la imposición "originaria" (pero a la vez continuamente recreada) de una forma de valorar sobre las demás.[19]

La construcción moral-metafísica y el rechazo de lo singular

El esclavo es tanto el pastor como el rebaño: voluntad que se rige por preceptos trascendentales que no cuestiona, que resiste la excepción y que necesita relaciones de dominación para conjurar la angustia de la libertad. Revela, según Nietzsche, falta de confianza en el individuo para singularizarse, vale decir, para crear su propia visión de mundo y afirmar la diferencia ante las ideas de los demás. Por su propio temor a la individuación, la voluntad del esclavo manipula la conciencia del otro –y la otra parte de su propia conciencia– a fin de introducirlo en la lógica del sometimiento. Actúa por resentimiento frente a la voluntad de diferenciación, y la moral que utiliza tiene en el resentimiento su origen específico. "La re-

[19] "La religión, dice Freud, viene a perturbar este libre juego de elección y adaptación, al imponer a todos por igual su camino único para alcanzar la felicidad y evitar el sufrimiento. Su técnica consiste en reducir el valor de la vida y en deformar delirantemente la imagen del mundo real, medidas que tienen por condición previa la intimidación de la inteligencia (...) el creyente, obligado a invocar en última instancia los 'inescrutables designios' de Dios, confiesa con ello que en el sufrimiento sólo le queda la sumisión incondicional como último consuelo y fuente de goce." (Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, Madrid, trad. de Ramón Rey Ardid, Alianza Editorial, décima edición, 1984, pp. 28-29.)

belión de los esclavos en la moral, señala Nietzsche alegóricamente, comienza cuando el *resentimiento* se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria."[20]

La voluntad del esclavo acuña una moral que responde a su propia dificultad para actuar, afirmarse, recrear originalmente el mundo, autoproducirse de manera singular. Se trata de una construcción negativa o carencial, donde el sujeto construye su moral *contra el otro.* En su *Genealogía de la moral* Nietzsche sentencia la moral del esclavo como aquella "que dice no, ya de antemano, a un *fuera,* a un *otro,* a un *no-yo*". La genealogía remonta la negación del otro a su origen en el dualismo platónico, donde la jerarquización metafísica rechaza el mundo sensible por corruptible y engañoso. La moral del esclavo se apropia de esta metafísica y la incorpora a su discurso: construye un otro en tanto extravío del ser para así condenar su acción. Vil materia, sujeto inmoral, ideas erradas, pecados, acción intrascendente, locura y pasión: todo esto queda puesto del otro lado –del lado de la diferencia y de lo singular, pero asimismo del lado del error (en el juicio metafísico) y del mal (en el juicio moral).

La moral del esclavo no sólo busca conjurar la amenaza de la singularidad invocando una identidad propia que pretende encarnar una esencia universal: quiere ejercer poder sobre esa diferencia, constituirse en su verdugo. Pero la genealogía nietzscheana se desprende de la desconfianza hacia todo aquel que afirma su singularidad y experimenta la diferencia de manera espontánea. A partir de allí el resentimiento despliega un discurso a la medida de su voluntad. Los juicios universales quedan expuestos como forma de *sospecha racional* y en seguida *moral* contra lo singular. Nietzsche verá una indesmentible continuidad ideológica en Occidente a partir de este

[20] F. Nietzsche, *La genealogía de la moral,* Madrid, trad. de Andrés Sánchez Pascal, Alianza Editorial, 1986 (octava reimpresión), pp. 42-43.

hilo conductor de la voluntad del esclavo, y del pacto metafísico-moral: socratismo-platonismo-cristianismo-iluminismo-ideología de masas-cultura de masas-mercado. Larga historia del universal contra el singular, de la identidad contra la diferencia, del resentimiento de los pares frente a los impares.

La genealogía cumple aquí su función de retrotraer la metafísica a su impacto en el cuerpo singular, en las relaciones sociales y en el orden simbólico. Quiere mostrar que no hemos logrado desembarazarnos de una compulsión de seguridad (moral) y certidumbre (racional), que restringe la existencia a la lógica del rebaño. "En realidad no se trata de un proceso sólo teórico (...) el desenmascaramiento es algo que supone la costumbre misma de nuestra sociedad (...) La centralidad del interés de Nietzsche por la moral se explica por cuanto, bajo este concepto, piensa la *ratio* socrática, platónica y cristiana en su desplegarse como totalidad de la vida social e individual."[21] Pero tampoco se cierra allí la genealogía: si se proyecta al presente no es sólo para mostrar la complejidad (y continuidad) de vínculos entre metafísica y moral, sino también para liberar a la voluntad de este campo de influencia. El fin último de la genealogía es emancipatorio en cuanto busca crear las condiciones de discurso que hagan posible una real ruptura con la moral del esclavo.

La voluntad de emancipación requiere primero de este saber genealógico que pone las cosas en perspectiva, y permite trazar la línea que va desde la compulsión socrática-cristiana-burguesa por asir certidumbres y seguridad, hasta su fracaso en el nihilismo contemporáneo. De este modo, el propio nihilismo va a revelarse como efecto de *una* interpretación de la existencia, y por lo mismo podrá también perspectivizarse. La puesta en perspectiva será la forma en que la genealogía hará perder el miedo al salto al vacío, a la apertura a nuevos valo-

[21] G. Vattimo, *El sujeto y la máscara*, op. cit., p. 91.

res y a la aceptación del riesgo de la autopoiesis o autorrecreación del sujeto.[22]

La mala conciencia y el nihilismo en clave liberadora

Entre todos los dispositivos de poder de la moral del esclavo la culpa es el más eficaz. El acto que funda el triunfo de la moral del esclavo es la formación de la mala conciencia en el otro. Es un resorte funcional de toda integración basada en la moral del esclavo, por cuyo expediente se busca instituir una subjetividad autorrepresiva en el otro con objeto de mantenerlo bajo la égida del pastor. Kafka lo ha ejemplificado con sus caricaturas. En *El proceso*, la acusación absurda y nunca explicada se asimila a tal punto que al final, en manos de sus verdugos, el acusado teme "que la vergüenza haya de sobrevivirle". Este corolario autorrepresivo no es patrimonio exclusivo de la lógica del pastor cristiano, sino que encarna y se transfigura en muchas modalidades. Kafka, Freud y Nietzsche comparten la obsesión por este fenómeno de represión introyectada. Finalmente la urgencia por ser visto como un cuerpo gregario y por ser omitido en la propia singularidad, acaba construyendo su propia fatalidad: los personajes kafkianos son los obsesivos de la norma que *por obsesivos* llegan a parecer anormales; por eso a pesar de ellos mismos ven dicha obsesión cumplida: no se borran en la indiferencia general sino que se hacen indigeribles.

Nietzsche rastrea la mala conciencia en figuras a las que atribuye valor emblemático. La más clara es la del sacerdote (literal o simbólico), quien genera en el depositario el sentimiento de una deuda no-cancelable. La sensación de incon-

[22] En lo que sigue del texto, entiéndase indistintamente autopoiesis, autocreación y autorrecreación, como *autonomía del sujeto* en doble sentido: libertad *respecto de* la matriz del rebaño, vale decir, respecto de los discursos que pretenden construir genéricamente al sujeto desde fuera o desde arriba; y libertad del sujeto *para* repensarse y reinterpretar el mundo con sus propias (y a veces inéditas) categorías.

mensurabilidad de la deuda se logra en el proceso mismo de su introyección en la conciencia del sujeto. Es así como la deuda se convierte en culpa: al interiorizarse, se torna impagable. En contraste con un desenlace afirmativo en que el pago de una deuda originaria supone la exteriorización del dolor y la liberación correspondiente del deudor, en la moral judeocristiana el pastor introyecta el dolor en el otro y hace del deudor un perpetuo acreedor de sí mismo (o del pastor dentro de sí). El pastor aspira a eternizar su efecto sobre el otro: provoca una introyección en que dicha culpa se representa como impagable. De una lucha entre voluntades se impone ahora una forma peculiar de dominio que quiere liquidar toda nueva lucha mediante el recurso de una introyección sin fondo. Ya no el pago de la deuda para liberarse, ni la vivencia del dolor para subsanar la falta, sino un dolor y una deuda que crecen cuanto más se pagan. Deuda hacia la divinidad, hacia la historia, o hacia una institución vicaria de Dios o de la razón.

La mala conciencia universaliza así la moral del esclavo. Una vez introyectada esta culpa no puede exorcizarse, y tal inconmensurabilidad es la trampa, el examen de consistencia ante el cual el sujeto siempre va a fracasar, pero del cual ya no puede prescindir. La inconmensurabilidad *atasca* la deuda en la interioridad: "Todo el mundo interior, originariamente delgado, como encerrado entre dos pieles, fue separándose y creciendo, fue adquiriendo profundidad, anchura, altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia fuera fue quedando *inhibido* (...) *ése* es el origen de la *mala conciencia*".[23]

Al recurrir al dispositivo de la mala conciencia, la moral represiva neutraliza la singularidad y a la vez construye un suje-

[23] F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, op. cit., p. 96. También Fromm, en su análisis de la formación psicológica del nazismo, rastrea la introyección culposa en la sensibilidad del alemán medio: "Ya vimos como Calvino y Lutero subrayaban la maldad propia del hombre y enseñaban que la autohumillación y degradación son base de toda virtud(...) Esta clase de 'humillación' se arraiga en un odio violento que, por una razón u otra, se halla bloqueada su expresión hacia el mundo exterior y opera entonces en contra del propio yo". (E. Fromm, *El miedo a la libertad*, Buenos Aires, trad. de Gino Germani, Paidós, p. 129.)

to. Es paradójicamente creativa: reactiva, pero constitutiva de una nueva forma de conciencia. Es inmensamente productiva, pues la voluntad que domina mediante la mala conciencia economiza sus propias fuerzas para ejercer poder, aprovechando las fuerzas del otro y tornándolas contra sí mismo. No es sólo un mecanismo del poder de integración gregaria utilizado para inhibir lo singular del sujeto (es decir, al sujeto en su *diferenciación* respecto de la sensibilidad común o del "espíritu de rebaño"); sino también para movilizar las propias energías singularizantes en detrimento de sí mismas, aprovechando esa dosis de energía para forjar una sensibilidad domada.

Por cierto, la mala conciencia es pobre en cuanto inhibe la libertad de las interpretaciones y consagra una interpretación incuestionable que impone la moral del esclavo. Pero es inagotable en matices, recursos y discursos. Si la mala conciencia no hubiese introducido históricamente una vasta diversidad de discursos y formas de expresión no habría sobrevivido a los cambios de época. Su proyección y durabilidad tienen relación con esta *exuberancia discursiva* que le permite constituirse de manera extensa y profunda. La especial preocupación de Nietzsche responde, pues, a un cierto respeto por este poder introyectivo y constructivo de la mala conciencia.[24]

---

[24] Freud también concibe la conciencia moral como efecto de una introyección, pero intrínseca a todo proceso de domesticación cultural. "La cultura domina la peligrosa inclinación agresiva del individuo debilitando a éste, desarmándolo y haciéndolo vigilar por una instancia alojada en su interior, como una guarnición militar en la ciudad conquistada." (Freud en *El porvenir de las religiones*, México, trad. de Luis López Ballesteros y de Torres, Editorial Iztaccihuatl, p. 17.) Tanto Nietzsche como Freud comparten un dato esencial del mecanismo de introyección, a saber, la "fantasmatización" del temor a la pérdida o al castigo, temor que excede la magnitud de la amenaza real. Pero mientras Nietzsche no concibe la emancipación del sujeto sin la superación de la mala conciencia, para Freud la conciencia moral es necesaria para el desarrollo de toda cultura. Para Nietzsche, *es la moral dominante* quien induce esta desproporción entre la medida de la sumisión y el riesgo real de transgredirla. La "inconmensurabilidad de la deuda" es la astucia propia de quien proyecta un mensaje en la conciencia del otro para neutralizar su voluntad. La mala conciencia es, en los términos metafóricos de Nietzsche, la construcción del esclavo por parte de la voluntad del pastor.

Mediante la generalización de la mala conciencia, la voluntad del esclavo recurre a una interpretación moral del mundo para configurar un universo de esclavos. Acreedores y deudores deberán quedar anclados al resentimiento unos, y a la culpa los otros, pero indignos todos: "Es ésta, dice Nietzsche, una especie de demencia de la voluntad en la crueldad anímica que, sencillamente, no tiene igual: la *voluntad* del hombre de encontrarse culpable y reprobable a sí mismo hasta resultar imposible la expiación, su *voluntad* de imaginarse castigado sin que la pena pueda ser jamás equivalente a la culpa (...) su *voluntad* de establecer un ideal –el del 'Dios santo'–, para adquirir, en presencia del mismo, una tangible certeza de su absoluta indignidad".[25] Existe, pues, un vínculo subcutáneo entre la mala conciencia y la referencia a un ideal absoluto, a cuya luz nos *definimos* y *a la vez nos disminuimos.* El sujeto como *sujeto a un ideal* ha encarnado la voluntad del esclavo en cuanto niega desde esta definición su posibilidad de voluntad autónoma. El ideal se vuelve a la vez principio de organización y perpetuación de la mala conciencia. Precisamente porque la mala conciencia requiere de un principio que cumpla estas funciones, la construcción de este ideal absoluto forma parte de su itinerario.

La genealogía de la mala conciencia trasciende la función de la exégesis; no se restringe a una mera reconstrucción histórica del sujeto moral-cristiano sino que se extiende al problema moderno de la heteronomía de la voluntad. Cobra especial pertinencia un siglo después de Nietzsche, con el desplome de los grandes ideales y metarrelatos colectivos. Bajo la perspectiva de la genealogía este desplome no constituye una catástrofe sino un paso (doloroso y traumático) hacia mayor autonomía en el sujeto. En la medida en que estos ideales y metarrelatos abrieron una brecha insaldable entre el individuo singular y la historia total, constituyen formas en que el sujeto recrea dentro de sí la deuda inagotable. Dar la vida por la causa, inmolar la diferencia en el

[25] F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, op. cit., p. 106.

fuego de la razón de Estado o de una cruzada ideológica, o sacrificar la vida completa en aras de un ideal con pretensiones universales, aparecen como formas renovadas de esta heteronomía sin fondo. De allí la pertinencia de la genealogía de la moral para leer de manera distinta el colapso de los ideales universalistas, y su pertinencia en la agenda de la autonomía entendida como afirmación de la diferencia.

La crítica de la moral judeocristiana se extiende así a las nuevas formas de dominio en el decurso de la modernidad. La mala conciencia queda interpretada como el *dispositivo de deuda introyectada que trunca toda voluntad de individuación.*[26] Más aún, constituye la interioridad en oposición a la individuación; y la lucha contra la mala conciencia deviene lucha contra las formas vigentes de interiorización del poder. En esta interiorización se consolida un alma humana platonizada que opera como dispositivo multifuncional: desvaloriza al cuerpo en que encarna; convierte al sujeto en una presencia degradada respecto de un ideal-universal de donde el alma se reconoce oriunda; y obliga al sujeto a someter su cuerpo y su vida a una disciplina moral a fin de re-unir el alma extraviada con su comarca originaria. *Cuerpo degradado, vida vicaria y disciplinamiento moral* son tres engranajes del sujeto-portador-de-alma que construye la tradición moral-metafísica. Y si para el platonismo el cuerpo es la prisión del alma, para Nietzsche es al revés: el alma es un invento discursivo de la moral que acaba por encapsular las pulsiones del cuerpo. Refuerza la sumisión con la referencia de todo sujeto a un mundo esencial-universal, ahogando las pulsiones libertarias de la voluntad: "Ese *instinto de la libertad* reprimido, retirado, encarcelado en lo interior y que acaba por descargarse y desahogarse tan sólo contra sí mismo: eso, sólo eso es, en su inicio, la *mala conciencia*."[27]

Nietzsche se aboca a la crítica de la moral cristiana para restituir la posibilidad de la libertad del sujeto que la mala

[26] Se entiende por individuación la autoafirmación del sujeto como sujeto *singular*, vale decir, en aquello que tiene de inédito, o de irreductible a una sensibilidad canonizada (a la lógica del rebaño, en cualquiera de sus expresiones).

[27] F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, op. cit., p. 99.

conciencia niega: afirmación de lo singular o diferencial de la subjetividad y, desde allí, posibilidad de liberación en tanto apertura del sujeto a la recreación personal. Para dar como posible esa libertad se requiere poner al desnudo la mala conciencia. Mientras más pueda llegarse a exhibir el *peso* de los dispositivos antilibertarios, más puede elevarse la voluntad cuando sí logra desmontarlos. La intensidad de la liberación es proporcional al peso que la inhibe. Triunfar sobre la mala conciencia, dada su durabilidad y exhaustividad en la subjetividad colectiva, abre espacios para libertades de espíritu tanto más vastas. En esto la genealogía también participa de la esperanza moderna que une la crítica a la emancipación. Primero la libertad negativa, como libertad *respecto de* una culpa interiorizada, necesidad de desmontar en el sujeto los dispositivos de esta culpa. Luego la libertad positiva como aquello inenarrable todavía, y que adviene en el terreno que la libertad negativa ha liberado previamente de carga.

La voluntad del esclavo y la conciencia heterónoma no se acaban con el advenimiento de las Luces. La genealogía quiere mostrar que esta voluntad encuentra su expresión más contundente en la moral judeocristiana, pero que también ofrece, desde esta tradición, la posibilidad de una infinita recreación. Para la comprensión de este mecanismo será necesario también que la genealogía muestre dónde se juntan el platonismo y el cristianismo para fortalecer la construcción de un sujeto como *sujeto a un ideal.*

Para Nietzsche, es en el ideal ascético donde remata la historia de la moral del esclavo.[28] En primer lugar, a la luz de dicho ideal la vida queda puesta como un puente hacia otra cosa, orientada fuera de sí misma. En segundo lugar, esta misma vida es un mal puente: un camino errado que debe desandarse en lugar de andarse. Tercero, la evidencia de este rango de error de la vida lleva a desear el sufrimiento y la autonegación como formas de huir de nuestra condición

[28] Véase al respecto el tercer tratado de *La genealogía de la moral,* intitulado "¿Qué significan los ideales ascéticos?", op. cit., pp. 113-186.

espuria y vicaria. La vida queda tres veces negada: lo suficiente como para desalentar a cualquiera.[29] Este ideal ascético recorre, según Nietzsche, la historia de la filosofía de Occidente y adquiere tres formas gruesas de desprecio por la vida: el socratismo y el platonismo en Grecia, con la negación de status ontológico para el mundo sensible y la ecuación apariencia=error (lo real está *más atrás* que lo sensible); el cristianismo, en que la totalidad de la vida se niega bajo la forma de la postergación (lo real está *más allá* de la vida); y la moral kantiana, donde lo incondicionado está *más acá* de todo fenómeno, y la propia acción sólo vale moralmente si se atiene a una motivación universalizable y niega las particularidades del querer y de los afectos.

Curiosa paradoja de la moral cristiana que la genealogía pone de manifiesto: por un lado defiende el valor de la vida y le atribuye una dignidad intrínseca; pero luego la reduce a una pálida distorsión del ideal que fija como horizonte simbólico para todos los sujetos. Así, la crítica muestra la contradicción interna en que la voluntad del esclavo incurre en su afán de dominio. Al final, la falta de confianza en la propia felicidad desalienta al sujeto y perpetúa la moral del rebaño. "Leída desde una lejana constelación, fantasea Nietzsche, tal vez la escritura mayúscula de nuestra existencia terrena induciría a concluir que la tierra es el *astro* auténticamente *ascético*, un rincón lleno de criaturas descontentas, presuntuosas y repugnantes, totalmente incapaces de liberarse de un profundo hastío de sí mismas, de la tierra, de toda vida, y que se causan todo el daño que pueden."[30]

---

[29] Nietzsche lo sintetiza magistralmente: "El pensamiento en torno al que aquí se batalla es la *valoración* de nuestra vida por parte de los sacerdotes ascéticos (...) la vida es considerada como un puente hacia aquella otra existencia. El asceta trata la vida como un camino errado, que se acaba por tener que desandar hasta el punto en que comienza; o como un error (...) se experimenta y se *busca* un bienestar en el fracaso, la atrofia, el dolor, la desventura, lo feo, en la mengua arbitraria, en la negación de sí, en la autoflagelación, en el autosacrificio. Todo esto es paradójico en grado sumo: aquí nos encontramos ante una escisión que se *quiere* escindida, que se *goza* a sí misma en ese sufrimiento". (*La genealogía de la moral*, op. cit., pp. 136-137.)

[30] F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, op. cit., p. 186.

En el ideal ascético se consagra el vínculo entre metafísica y moral como fusión del esencialismo platónico con la santidad cristiana. La infinita pureza de las ideas se entremezcla con la infinita integridad de la santidad. Se confunden un ideal de comportamiento que distingue el bien del mal, con un ideal de saber que distingue la verdad del error. La inconmensurabilidad del buen obrar se corresponde con el ideal de conocimiento absoluto. Nietzsche tiene especial interés en desarrollar la crítica de este ideal ascético como paso necesario hacia una secularización del espíritu.

El mecanismo de la crítica puede reformularse a la luz de lo precedente:

– Primero, la genealogía aniquila la pretensión objetiva de la idea de verdad al exponer su complicidad con el ideal ascético; muestra que la matriz verdad-error, originada en la oposición entre lo esencial y lo material, confunde el carácter gnoseológico del ideal (como esencia) con su acepción moral (como modelo normativo); en otras palabras, hace pasar la metafísica por moral al desplazar la distinción entre lo verdadero y lo falso (entre lo esencial y lo aparente), a la distinción entre una vida buena (ascética) y una mala (mundana).

– Segundo, al caer conjuntamente el mito de la verdad con la creencia en ideales, el nihilismo adviene como nueva forma cultural, a saber, como generalización de la descreencia en ideales normativos y en verdades absolutas. Se trata de un momento necesario de la secularización, aunque no hay garantía de que el propio ímpetu crítico supere esta fase disolutiva.

– Tercero, al destruir los fundamentos que determinan exógenamente nuestro valor, ese nihilismo aparece como condición necesaria para el despliegue de una voluntad que afirme su singularidad y diferencia –como construcción endógena.

La superación del nihilismo requiere transfigurar la energía negativa del ideal ascético en energía creativa. Dado que el nihilismo no aparece aquí como efecto de una fuerza exógena que se le impone al orden normativo preexistente, sino como desenlace interno de ese mismo orden, pone en evidencia un proceso que hasta entonces eludía u ocultaba su pro-

pio itinerario y su desenlace negativo. Como tal tiene su parte saludable. De lo que se trata entonces es de potenciar en el nihilismo esta *salud del desenmascaramiento* para ir más allá de la *parálisis del desencanto.* La clave reside en positivizar la fuerza del derrumbe para transitar desde el desaliento hacia una atmósfera expansiva en que se generan nuevas ideas y propuestas vitales. Este razonamiento podría situar la crítica nietzscheana en las antípodas del negativismo que se le imputa. La caída de los socialismos reales constituye un buen ejemplo actual (entendida desde dentro y no como objeto a ser deglutido por la ofensiva capitalista exógena), siempre que se la piense no sólo como el fracaso estrepitoso de un ordenamiento societal y una visión de mundo, sino sobre todo como el incontenible descongelamiento de la libertad. El derrumbe del muro de Berlín tiene hasta hoy esa doble cara tan propia de la muerte de Dios: el fracaso histórico de un orden y de una teoría del orden, y la efervescencia de lo inédito. Sólo bajo esta doble consideración puede ir más allá del dominio ideológico y político de la globalización de los mercados.

Tal como la moral del esclavo pudo movilizar las energías de las fuerzas creativas *contra* sí mismas, ahora se trata de revertir el signo negativo de la energía. Nietzsche mismo reconoce que el ideal ascético en que remata la moral del esclavo es una forma particular de voluntad de poder, y por lo mismo moviliza un considerable *quantum* de energía afectiva y simbólica en el sujeto. Esto significa que, si de una parte es pura voluntad de negación, no deja de ser *poder* de negación, forma efectiva de voluntad de poderío. "Una *voluntad de la nada,* dice Nietzsche respecto de este ideal, una aversión contra la vida, pero es, y no deja ser, una *voluntad.*"[31] De manera que la muerte de Dios no es la disipación de la energía sino la irrupción de un nuevo espacio en que la energía de negación puede reconcebir el signo de su potencia. Por cierto, parece paradójico que para superar el nihilismo deba movilizarse la

[31] F. Nietzsche, *La genealogía de la moral,* op. cit., p. 186.

energía de aquella voluntad que lo precipitó. Pero esto es complementario con otra paradoja, a saber, que ese mismo ideal ascético, sin participar del nihilismo moderno (porque el ideal ascético se basa en la creencia en valores superiores), y centrado precisamente en la absoluta superioridad de un valor superior (por encima y contra la vida concreta), *provee al nihilismo de su principal precedente anímico*: la negatividad frente al mundo, la renuncia a la vida vivida en toda expresión, la reducción del sentido de la vida a la expiación y preparación para un más allá de la vida.

La voluntad de poder, entendida en su acepción positiva como poder de crear y transfigurar un orden simbólico, deberá operar revirtiendo el mecanismo proyectivo de la voluntad del esclavo. Tal como ésta (la voluntad del esclavo) en su momento neutraliza la voluntad libre revirtiendo las fuerzas activas contra sí mismas (mala conciencia como introyección/atascamiento de las energías creativas en el sujeto); del mismo modo la voluntad de crear tendrá que interpelar-para-revertir las energías inhibitorias del pastor-sacerdote-manipulador de conciencias. No se trata de disolver la energía que habita en la voluntad del esclavo, sino de volcarla contra el propio pastor que la alimenta desde dentro del esclavo. Así puede entenderse en la filosofía de Nietzsche el arte de la "negación de la negación". No puede, finalmente, positivizarse *colectivamente* la muerte de Dios sin esta interpelación activa a la voluntad del esclavo. La voluntad de transfigurar consiste no sólo en la propia voluntad singular, sino también en revertir y recrear las energías que inhiben la singularización. Pero para ello debe desarrollarse también como voluntad de *poder*, vale decir, como potencia para calar en la voluntad del otro, tal como la voluntad del esclavo ha calado en toda voluntad que aspira a diferenciarse. Sólo así se puede politizar a Nietzsche en clave emancipatoria.[32]

[32] "Es característico del poder, dice Canetti, una desigual distribución del *calar las intenciones*. El poderoso cala, pero no permite que se le cale." (E. Canetti, *Masa y poder*, Madrid, trad. de Horst Vogel, Alianza-Muchnik, 1983, p. 288.)

El ideal ascético puede ser el dispositivo más convincente con que la voluntad del esclavo quiere dominar. Pero es también la expresión que *revela el fondo de valoración negativa que esa voluntad quiere enmascarar para persuadir, seducir y forzar al otro a someterse a dicho discurso.* La genealogía revierte los signos (en el sentido señalado en el párrafo precedente) porque transparenta ese dispositivo, evidenciando la voluntad que lo empuña. Si por un lado el ideal ascético es la interpretación de la vida que más le sirve a la voluntad negativa del esclavo para neutralizar la vida, es también, por otro lado, la punta del hilo que la genealogía remonta para poner en evidencia el carácter negativo de la voluntad del esclavo. Así funciona la dinámica desenmascaradora.

CAPITULO III

EL SUDOR DE LA CRITICA

Operaciones de la crítica

¿Pero qué pretende Nietzsche? Por un lado exponer la voluntad que se oculta, revelar la compulsión ascética y la intención del esclavo tras las máscaras de la modernidad. Pero esto sobre todo para ejemplificar cómo toda voluntad puede recurrir a la astucia de la máscara para imprimir sus huellas en la subjetividad del otro. Hecha esta extensión del caso a la regla, ya no pueden ser ni la verdad ni los valores quienes convenzan sobre la legitimidad del sujeto: todo puede ser interpretación, estrategias de persuasión, manipulación del interlocutor.

Con ello la crítica busca revertir el valor de la verdad contra quienes enmascaran su propia voluntad de poder apelando a dicho valor. La verdad como recurso de enmascaramiento queda revertida en verdad de la crítica, como función de desenmascaramiento: el mismo mecanismo ya no funciona como dispositivo de dominio y se vuelca contra su propia voluntad. Desde esta operación Nietzsche da cuenta del nihilismo: como desenlace de un valor que se hace inoperante y delata a quien ha servido. El pasado queda expuesto como farsa o autoengaño. La crítica de la voluntad de verdad, como última fase de esa misma voluntad, no puede dejar de revelar incluso la manipulación que se hace del propio valor-verdad. De esta manera transmuta el logos de la verdad en un saber crítico sobre el logos.

Cuánto más grande la brecha que abre la crítica más prueba su eficacia. Para este camino sin retorno no basta, empero, con aplicar violencia interpretativa. Debe sumarse una cierta

profundidad en la crítica misma, y esto en más de un sentido. De una parte, en la capacidad de la crítica para avanzar *un paso más* en des-fundamentar aquello que se propone objetar: debilitar el supuesto principio especulativo (o ético, o político) que se confronta, y mostrar ese fundamento último en su rango de pretensión o invención. Debe llegar, pues, al fondo de ese sistema y allí mover lo que parecía incólume.

En segundo lugar la crítica remite esta pretensión a una voluntad que la disimula para ejercer su forma específica de poderío. Se trata, con ello, de develar la voluntad de poder en su aspecto de manipulación de la subjetividad.[1] La crítica puede ejercer un efecto irreversible cuando aquello que nos era dado como originario y fundamental se pone en evidencia como recurso de dominación ejercido sobre nuestra subjetividad. Este sentido de la crítica tiene una clara motivación movilizadora. Se busca con ello desencadenar en el interlocutor una toma de partido contra el discurso que, hasta antes de la crítica, el propio interlocutor podía identificar (engañado, domesticado) como ley natural o verdad divina. Habermas resume este efecto desmistificador de la crítica en un tono claramente secularizado, al señalar que la crítica *"pone en cuestión la verdad* de una teoría sospechosa poniendo al descubierto su *falta de veracidad* (...) demostrando a una teoría que en principio presupone una comprensión desmitologizada del mundo, cómo en realidad sigue prisionera del mito".[2]

Por último la crítica se afinca en lo *inédito* de su conexión, vale decir, al vincular elementos que hasta entonces parecían

---

[1] En ello Habermas, al igual que Vattimo, le concede a Nietzsche un rango de precursor de la teoría crítica desarrollada por Horkheimer y Adorno. "La crítica que hace Nietzsche del conocimiento y la moral anticipa una idea que Horkheimer y Adorno desarrollan en forma de una crítica de la razón instrumental: tras los ideales de objetividad y las pretensiones de verdad del positivismo, tras los ideales ascéticos y las pretensiones de rectitud de la moral universalista se ocultan imperativos de la autoconservación y la dominación." (Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Taurus, 1993, p. 152).

[2] J. Habermas, op. cit., p. 146.

independientes e incluso contradictorios. En esto la genealogía nietzscheana desentraña una conexión íntima entre moral, metafísica, racionalismo y voluntad de dominio, y con ello sienta un precedente interpretativo difícil de revertir. Es tal la conexión analógica *y* causal que Nietzsche establece entre los elementos más duros de nuestra ideología y nuestra sensibilidad, que parece imposible seguir evocando la razón contra el mito, la ciencia contra la metafísica, la psicología contra la moral, y/o la modernidad contra la tradición. La crítica es tanto más eficaz en la medida en que logra mostrar la filiación de elementos que parecían oponerse.

Primer momento de la crítica: del ideal ascético al revolucionario

La crítica del ideal ascético tiene por objeto actualizar un clásico imperativo secularizador: liberar la conciencia de los sedimentos ideológicos y morales que obstruyen la conquista de la autonomía en el sujeto. La crítica expone la astucia de este ideal, vale decir, desentraña sus enclaves allí donde se pretende erradicado. En ese terreno Nietzsche acusa: el ideal ascético no muere en las proclamas antirreligiosas del Iluminismo. La compulsión de renuncia del sujeto en aras de un ideal absoluto es diestra en el arte de la metamorfosis: "expresa el conjunto de medios por los cuales la enfermedad del resentimiento y el sufrimiento de la mala conciencia se hacen vivibles, se organizan y propagan; el sacerdote ascético es a la vez jardinero, educador, pastor, médico".[3] Y de manera más exhaustiva, Lipovetsky apunta en un libro reciente: "'Desgarrar su corazón para cumplir su deber' (Rousseau), liberar la acción moral de cualquier motivación sensible (Kant), promover la religión desinteresada de la Humanidad (Comte), deber de abnegación absoluta (Victor Cousin), obligación de consagrarse en cuerpo y alma a la grandeza de la historia o de la nación: la aparición del con-

[3] G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie,* op. cit., p. 167.

cepto de derecho del individuo a la felicidad tiene como contrapartida el idealismo exacerbado del desapego de sí mismo, la exaltación del olvido de la propia persona, el deber hiperbólico de consagrarse anónimamente al ideal".[4]

El ideal ascético subyace en versión secularizada bajo la marcha de la razón moderna. Nietzsche cree reconocer en la mistificación de la misión histórica del revolucionario moderno una nueva forma de ideal ascético. Atado a su causa infinita, el revolucionario moderno parece –y perece– tributario de la matriz ascética. No huye de la apariencia a la esencia sino del presente hacia al futuro, pero el movimiento tiene el mismo efecto de negación del presente. Con ello reproduce los cimientos del nihilismo que supuestamente niega en su apelación a ideales. Curiosamente, en un espíritu cargado de proyección hacia el futuro se incuban los cimientos del más profundo desencanto. No es casual que el derrumbe de los últimos discursos y apuestas de la revolución (derrumbe sintetizado con la caída del muro de Berlín y la corrosiva transparencia en el colapso del socialismo), ponga al desnudo esta caída vertical del utopismo al desencanto.

Este fondo de nihilismo se nutrió y enmascaró de esperanzas redentoras por más de un siglo. La *causa infinita* fue la expresión de esta *huida infinita fuera de sí* por parte del sujeto del cambio total o de la integración total. Cuando la infinitud de la causa revela la verdad de sus límites reales (momento en que la marcha revolucionaria se hace reversible en la historia), queda explícito el vacío tras la apelación a la mística redentora. Roto el ideal, se desnuda la compulsión autonegadora del actor que hace de protagonista. En la misma proporción en que dicho actor pudo confiarse a la infinitud de su causa, ahora padece la infinitud de su desencanto. Doble desencanto por lo demás: por el fracaso de un proyecto maximalista y por reconocer en su apuesta heroica la fuga de sí que operaba por debajo. Le espera el duro aprendizaje de soportarse a sí mismo.

---

[4] Gilles Lipovetsky, *El crepúsculo del deber*, op. cit., p. 34.

La historia revela esta moneda de doble cara: la causa redentora y el infinito desencanto. La radiografía del ideal ascético –ideal en que remata la mala conciencia como forma dominante/dominada de subjetividad– apunta a este corolario: cuando el ascetismo sobrevive en el discurso, en la cultura y en la subjetividad, las figuras de la emancipación y de la plenitud tienen como desenlace su reverso, a saber, la alienación y el desencanto. En estos discursos encarnados de liberación se perpetúa la ideología como prédica, el redentorismo y la negación del carácter singular del sujeto. No significa esto que los movimientos populares de la modernidad hayan carecido de componentes emancipatorios –¿cómo objetar la mayor justicia social, la expansión de los derechos ciudadanos y el acceso más difundido a los frutos del progreso?–. Lo que se da en la práctica es la contradicción: mayor libertad para el despliegue de capacidades subjetivas pero también nuevos nichos para que incube la matriz del esclavo.

¿No huele a moral de pastor la idea de una vanguardia que en nombre de un principio superior decide el camino para todos? ¿Qué mayor internalización de una deuda infinita que esta disposición a sacrificar la propia vida por un orden utópico inconmensurable, esta disolución de la propia carne en una causa universal? ¿Cuánta mala conciencia se incuba en este sacrificio incondicional del derecho a la individuación, en esta fantasía de la liberación total reivindicada para no asumir las liberaciones singulares y parciales que forman una biografía de carne y hueso? ¿Qué más cerca de la prédica sacerdotal, en su tono profético e imperativo, que un discurso revolucionario que convoca un reino donde se restaura el sentido perdido, se cumplen las proto-promesas y/o se da vuelta el destino? Valga la advertencia del propio Nietzsche: "*Dentro de nosotros* mismos habita todavía él, el viejo sacerdote de los ídolos, que asa, para prepararse un banquete, lo mejor de nosotros. ¡Ay, hermanos míos, cómo no iban las primicias a ser víctimas!"[5]

---

[5] F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, op. cit., p. 278.

Nietzsche quiere la emancipación. Pero quiere también desintoxicarla del ideal ascético. Romper la compulsión del deudor es condición *sine qua non* para poner en marcha la pulsión libertaria. Con ello desplaza la ecuación dominante del discurso emancipatorio moderno: no basta con liberar la subjetividad liberando primero las estructuras objetivas de opresión. La materialidad de la opresión también se encuentra en la subjetividad, en los recovecos de la mala conciencia y sus ramificaciones en la cultura moderna. Desde allí deberá movilizarse la energía expansiva capaz de romper los condicionamientos psicológicos que traban la autocreación colectiva.

Pero una vez más Nietzsche ataca los condicionamientos de la historia cotejándola con *otra* historia que ofrece un relato más propicio a la recreación y la plasticidad. La fascinación por el mundo helénico, por el antropomorfismo de la mitología del Olimpo y por la embriaguez dionisíaca, no se nutren de la nostalgia por una naturaleza primigenia sino todo lo contrario, de la voluntad por recrear la propia naturaleza: naturaleza discontinua donde la historia se acercaría más a la plasticidad estética que al desarrollo continuo de una razón redentora. Ya en las primeras obras de Nietzsche se atisba esta voluntad por conjurar el *peso* del compromiso histórico en la lucha por la autonomía del sujeto. Echar mano de una historia hecha de movimientos pendulares, figuraciones apolíneas y fusiones dionisíacas, es una forma de oponer al relato de la gran misión histórica el de la plasticidad del devenir. Puede entenderse así que *El nacimiento de la tragedia* no evoca un mundo presocrático para retroceder en el tiempo sino para precipitar otra forma de vivir la historia, para proponerle al sujeto moderno una forma extramoral o extraascética de experimentar su propio destino. El relato de la historia sostenida construye una subjetividad capaz de una acumulación infinita, pero obesa en su memoria y sobrecondicionada en su forma de enfrentar el futuro. Para romper ese relato Nietzsche propone la visión más estética –y también más disolutiva– que antecede a la cultura moral-racional.

Pero tampoco cabe tomar esta propuesta literalmente. No tiene sentido negar lo que puede ofrecer el uso de la razón y

de una ética compartida para promover mayores posibilidades de liberación. Se trata, en cambio, de contrastar la *ratio* y el fondo ascético que corroe por dentro el discurso político en la modernidad, con una forma de vivir la historia capaz de relativizar esa ética "rebañizada" en la retórica de la secularización. El recurso a un relato alternativo, que se *hace visible* como alternativo por su sesgo esteticista y extramoral, abre la subjetividad a nuevas formas de experienciar sus propios procesos de vida. La liberación no supone atenerse a esta perspectiva helénica o presocrática de la vida. Pero su posibilidad se abre cuando esta perspectiva helénica rompe el monopolio interpretativo impuesto por la moral del progreso o de la revolución. Nietzsche hace uso del juego de la perspectiva para darle mayor movilidad a la conciencia secularizada.

Segundo momento de la crítica: sujeto representable, sujeto conmensurable

Si con el racionalismo moderno el mundo pudo devenir un conjunto de representaciones subordinadas a las categorías de la razón, nada impediría que el mismo procedimiento se aplicara sobre la propia conciencia del sujeto. La idea de una naturaleza enteramente representable se deslizó hacia la de un sujeto análogamente representable. Este deslizamiento tiene su lado utópico y su lado siniestro. De una parte la utopía de una comunidad universal, hecha posible por un lenguaje común, una sensibilidad compartida y una comunicación sin límite. De otra parte la amenaza de los mecanismos de control que multiplican su eficacia al inducir a todos los sujetos a autorrepresentarse bajo la misma figura. Las antípodas se desprenden del mismo principio de sujeto representable: sociedad comunicacional o sociedad de masas; comunidad de derechos o moral de rebaño; diálogo racional o racionalización del dominio.

Somos la representación que la razón, dentro de nosotros mismos, se hace de nosotros. Pero esa razón tiene su historia.

De modo que la autorrepresentación es resonancia subjetiva de una racionalización impuesta por la cultura, la tradición o el poder; y no es casual que Nietzsche acuse la construcción de un sujeto-reflejo que se constituye como introyección pasiva de las categorías de la *ratio*.[6] En esta crítica el logos queda expuesto en su aspecto más reductivo: como palabra que es capaz de manipular la subjetividad y decidir sobre sus límites. Al consagrarse el sujeto como *representación* del sujeto, se consagra como introyección de una idea, un ideal y un rol adscrito para el sujeto. "El hombre objetivo, dirá Nietzsche más tarde, es de hecho un espejo: habituado a someterse a todo lo que quiere ser conocido, sin ningún otro placer que el que le proporciona el conocer, el 'reflejar' (...) El resto de 'persona' que todavía le queda parécele algo casual, algo con frecuencia arbitrario y, con más frecuencia aún, perturbador: hasta tal punto se ha convertido a sí mismo en lugar de paso y en reflejo de figuras y acontecimientos ajenos. Le cuesta reflexionar sobre 'sí mismo' y no raras veces yerra al hacerlo."[7]

Al internalizar la *ratio*, el sujeto *conmensura* el mundo, pero a la vez se autorrepresenta como sujeto *conmensurable*. Contra la singularización, el discurso racionalizador le adjudica una constitución previsible a la subjetividad. Esta forma de representar el sujeto provee un principio infalible y una conmensurabilidad que marca los límites. Romper el cerco de la representación del sujeto resulta difícil porque obliga a desandar dicha consistencia. Introduce en un vértigo disolutivo que el yo creía superado. Si el sujeto se hizo *construible y confiable* es también porque no puede pensarse bajo otro modo sin salir disparado hacia el vacío. Por eso no le basta con hacerse construible: debe, a la vez, ocultarse a sí mismo ese carácter de construido. El poder de esta construcción viene dado, en gran medida,

[6] Como se señala en una nota anterior, la *ratio* incluye una triple operación reductiva: del ser a la razón, de la razón a las funciones de cálculo y manipulación, y de la voluntad a relaciones de dominio enmascaradas –y basadas– en el uso de dicha razón.

[7] F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, op. cit., p. 145.

porque el propio sujeto necesita creer que dicha construcción es su propia naturaleza y que opera en él como esencia genérica o como reflejo fiel de un mundo objetivo.[8]

El sujeto moral y el sujeto conmensurable se funden en esta compulsión de autorrepresentabilidad. En la moral el sujeto debe hacerse conmensurable y predecible: el hombre moral, dirá Nietzsche, es el hombre capaz de prometer, dispuesto a hacerse traslúcido al otro en su propio futuro. La mala conciencia es la primera figura de la representabilidad del sujeto por cuanto lo convierte en un deudor perseverante y así le garantiza una autoimagen. Mientras algo se deba, algo se es. Preferible representarse como deudor absoluto que arriesgarse a no tener una descripción de sí mismo. Al igual que la construcción objetivista de la subjetividad, la mala conciencia convierte al sujeto en un mapa transparente y dibujable.

Nietzsche muestra la filiación allí donde pareciera que los términos nada tienen que ver entre sí –culpa, *ratio*–. La mala conciencia es el antecedente de construcción de la subjetividad y, en cuanto precedente, allana el terreno para la posterior racionalización del sujeto. La continuidad se da por una operación que subyace tanto a la culpa como a la razón: ambas pueden *modelar* la sensibilidad desde un discurso universal. "Esta es cabalmente, dice Nietzsche, la larga historia de la procedencia de la *responsabilidad*. Aquella tarea de criar un

---

[8] Las novelas de Kafka muestran el uso que el poder hace de esta necesidad del propio sujeto de verse constituido y representado desde el principio. Un sujeto cualquiera, como es Joseph K., recibe un día cualquiera la visita de la ley para ser constituido como culpable. La novela es el camino de introyección por medio del cual el protagonista acaba autorrepresentado en esta culpabilidad sin origen ni causa. Da lo mismo: el poder se ejerce desde el momento en que el sujeto requiere autorrepresentarse para vivirse como sujeto. El proceso no es sino este otro proceso de dejarse representar. Versión kafkiana del nihilismo: para romper con la culpa hay que romper con el sujeto *representado*, pero el temor al vacío interior es aún mayor que el temor a la culpa. De allí que Joseph K. en *El Proceso*, K. en *El Castillo*, Samsa en *La metamorfosis* o Georg Bendemann en *La Condena* no pueden defenderse ni de la Ley, ni del Padre ni de la familia: porque no hay nada *detrás* con qué defenderse, nada que sobreviva a la representación construida por estas figuras, sólo un vacío podría oponerse a lo que esas miradas ven en el cuerpo sobre el cual se esculpe el delito.

animal al que le sea lícito hacer promesas incluye en sí como condición y preparación (...) *hacer* antes al hombre, hasta cierto grado, necesario, uniforme, igual entre iguales, ajustado a cierta regla, y, en consecuencia, calculable (...) con ayuda de la eticidad de la costumbre y de la camisa de fuerza social el hombre *hecho* realmente calculable."[9] Como la moral, la interpretación de la *ratio* reduce al otro a una representación restringida pero le da, a la vez, la garantía de una cierta estabilidad a esa misma representación. El mecanismo psicológico de la mala conciencia se reintroduce en un dominio que, como el de la razón, se pretende expurgado de atavismo moral.

La crítica de la mala conciencia, llevada hasta sus últimas consecuencias, tiene también un efecto disolutivo sobre la *ratio.* Esto tiene un costo: revela al sujeto como figuración, apariencia sin sustancia, silueta que se desvanece no bien se le sustrae la racionalización que lo configura. En esto la genealogía opera como dispositivo de desestabilización del sujeto. Si en el idealismo el mundo se deduce de la certeza del yo, y en el positivismo el yo es una certeza deducida de la medida del mundo, la genealogía muestra, en cambio, toda representación como *figuración.* El recurso a la figura del poeta trágico en Nietzsche es sintomático en esta crítica del yo como ilusión de consistencia. Al sujeto como representación el artista trágico opone su creación como bella ilusión y ensueño. La figuración se revela como verdad a través de las transfiguraciones que el artista logra desde su propia experiencia de vaciamiento. Dice el joven Nietzsche: "Ya el artista ha abdicado de su subjetividad bajo la influencia dionisíaca... El 'yo' del lírico resuena, pues, desde el más profundo abismo del ser; su 'subjetividad', en el sentido de los estéticos modernos, es una ilusión".

El sujeto se confronta con su insustancialidad al representarse como superposición de imágenes unificadas en la *ilusión* de un yo representable. Desde allí Nietzsche muestra el nihilismo como miedo a no ser. Ese yo que tomamos por representable-estable-conmensurable es una descripción entre tantas

---

[9] F. Nietzsche, *La genealogía de la moral,* op. cit., p. 67.

posibles. Al aplicarle esta lectura perspectivista se lo desestabiliza. Más aún: al someter la realidad a múltiples lecturas pierde sentido la unidad del yo, pues se revela impotente para garantizar la coherencia del mundo. Nuevamente se impone la pregunta original: ¿Qué queda detrás, como promesa o lugar de apoyo, para esta existencia insustancial?

Tercer momento de la crítica: desenmascarando eslabonamientos

La lucha contra la imprevisibilidad delata la compulsión de rebaño tanto en la moral como en la razón: resistencia del sujeto a pensarse como impredecible, vale decir, como historia *singular* en el tiempo. Deudor infinito o sujeto racionalizado, cuanto más inequívoco se define desde un saber que lo homologa a los mandatos de la mala conciencia o a los objetos de la observación positiva, más predecible deviene el sujeto y más se despuebla de sí. La *ratio* constituye el punto de llegada. ¿Qué mayor legitimidad para esta ecuación que une lo representable y lo conmensurable, que la ofrecida por la objetividad de la ciencia para la definición del sujeto? Pero en esta construcción del sujeto se escapa lo que éste puede tener de propio: "No hay ser en el mundo que no pueda ser penetrado por la ciencia, pero aquello que puede ser penetrado por la ciencia no es el ser. De tal suerte, según Kant, el juicio filosófico mira a lo nuevo, pero no conoce nunca nada nuevo, puesto que repite siempre sólo aquello que la razón ha puesto ya en el objeto".[10]

Al mostrar la pretensión de absoluto que subyace a la pretensión de objetividad, Nietzsche quiere mostrar que la ciencia ocupa el relevo del Dios sin fisuras (no los dioses del Olimpo, que aman y fallan, sino el Dios cristiano). El mecanismo se repite, pero no ya el individuo como criatura ni como

[10] T. Adorno y M. Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, trad. de H. A. Muerena, SUR, 1969, p. 41.

analogía del Dios infalible que lo crea. Ahora es el sujeto como *objeto* de un mismo saber infalible que se aplica tanto al mundo como a la subjetividad. La autorrepresentación racional incorpora elípticamente la figura del pastor: no del hablante vicario que norma en nombre de Dios, sino del observador directo que habla desde el saber cierto de las cosas. Pero la voluntad del rebaño no desaparece al disiparse la imagen del pastor sino que se hace parte de la naturaleza, adquiere la legitimidad que le otorga su barniz de objetividad e infalibilidad. La taxonomía sustituye al decálogo.

La crítica quiere avasallar. Desenmascara eslabonando, salta desde la impugnación del socratismo y de la moral cristiana a las filiaciones que éstos mantienen con la metafísica y la *ratio* modernas. Bajo la crítica de la autorrepresentación constructiva y conmensurante del sujeto, toda la secuencia de eslabones pareciera hacer parte de una caja de trucos que la voluntad del esclavo utiliza para perpetuarse. ¿Paranoia de la crítica que en todo cree reconocer la marca de una manipulación? Es posible. Pero sigue pendiente la promesa moderna de liberar la voluntad. La heteronomía del rebaño se cuela una y otra vez. La vida debe des-esquematizarse para hacerse concebible como vida nueva. Y más allá de estas filiaciones que su crítica pone en evidencia, lo que Nietzsche busca es la conversación directa con un interlocutor que al incorporar dicha crítica reconoce su propia historia paralizada por estos eslabonamientos.

Al eslabonar, la crítica delata la inconsecuencia interna del Iluminismo, que por un lado convoca a liberar la subjetividad y por otro lado impone una *ratio* mitificada que traba la autonomía del sujeto. Pero no basta con mostrar la incongruencia del Iluminismo. Que éste incurra en una mistificación de la razón no es, desde el punto de vista de la crítica, un mero descuido, sino responde a una voluntad de dominio que enmascara sus propios mitos para allanar el camino en que quiere ejercer su poder. Bajo la apariencia secularizada de la *ratio* moderna la mistificación se hace irreconocible; por lo mismo, quien se atribuye la facultad de conmensurar el mundo puede *pre-fijar al otro* con mayor impunidad cuando

invoca para ello una razón que se autoproclama despojada de atavismos. En esto la crítica no sólo remonta la máscara hasta el rostro que le subyace, sino también realiza un segundo movimiento en que remite este rostro a una voluntad concreta de dominio.

La máscara develada no es del tipo que Nietzsche exalta en sus evocaciones dionisíacas. Vattimo distingue en la nomenclatura nietzscheana esta "máscara mala" que la voluntad de dominio construye para manipular, de la "máscara buena" que funda su sentido en la dimensión transfiguradora de la existencia. A la máscara como expresión de la fuerza plástica se opone esta otra que es instrumento de cooptación del otro. El baile de máscaras abandona su fuente expresiva y pasa a centrarse en una pugna que la máscara emprende consigo misma para hacerse funcional al ejercicio –y disimulo– de un poder. La "máscara mala" rompe el encanto expresivo y transfigurador que unía la máscara "buena" con su rostro (versión estetizada de la relación voluntad-rostro-máscara); y proyecta hacia el mundo un efecto de dominación. El juego de máscaras se transforma en una relación codificada de roles; la vivencia de la máscara se convierte en una exacerbación de la parte vigilante dentro del sujeto.[11]

La crítica de la *ratio* tiene sentido cuando esta última asume la forma de la máscara "mala", vale decir, cuando en nombre de un principio racional de organización del mundo neutraliza la subjetividad desde una particular voluntad de dominio. En su *Dialéctica del Iluminismo*, Adorno y Horkheimer mostraron cómo la voluntad de dominio podía capitalizar el principio de la *ratio* para estos fines, y en esta observación

[11] Vattimo enfatiza esta diferencia: "Lo que distingue el disfraz de la máscara buena dionisíaca es también el hecho de que en el disfraz el sujeto no 'se pierde' completamente en la máscara, sino que la emplea para fines muy precisos. La *ratio* como sistema objetivo de los roles y de los fines circunscribe el cuadro dentro del cual el disfraz y la ficción devienen posibles y útiles; mientras que su correlato interior, la conciencia como presencia de la *ratio* en cada uno, proporciona las condiciones subjetivas de esta relación no dionisíaca con la máscara". (G. Vattimo, *El sujeto y la máscara*, op. cit., p. 51.)

hay una raigambre nietzscheana. También es evidente –y explícita– la resonancia nietzscheana en la crítica que Foucault formulara a las imbricaciones entre saber y poder, donde la *ratio* emerge como instrumento de conocimiento pero se utiliza para reglamentar la subjetividad del otro. La crítica quiere poner de manifiesto el daño *autoinfligido* por el sujeto que introyecta esta *ratio*: el cercenamiento de su experiencia y la imposibilidad de una trayectoria singular. Emancipación malograda: justo en la inflexión histórica donde se abre la posibilidad de mayor expansión de la conciencia, una nueva figura del rebaño –la *ratio* moderna e hiperproductiva– hace de aguafiestas de esta promesa de liberación: "Bajo el dominio nivelador de lo abstracto, que vuelve todo repetible en la naturaleza, y de la industria, para la cual lo anterior prepara, los liberados mismos terminaron por convertirse en esa 'tropa' en la cual Hegel señaló los resultados del Iluminismo".[12]

La crítica mueve al desengaño: nos coloca ante un espejo en que descubrimos los hilos que regulan nuestra sensibilidad. Entre el logos y nosotros se mantiene una relación carnal. El largo eslabonamiento vuelve a repetirlo cada cual en su biografía personal. Este enclave biográfico es lo que más le preocupa al genealogista, quien hace el meticuloso trabajo de retrotraer la historia del logos a la composición de nuestra sensibilidad. Cada quien rehace en su biografía el itinerario que la genealogía rastrea en la macroescala de la historia: nacemos heraclíteos, crecemos socráticos y judeocristianos, y maduramos con la música de la *ratio* en nuestros oídos.[13] El problema no está sólo sobre nosotros bajo la forma de un

---

[12] T. Adorno y M. Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo*, op. cit., pp. 26-27.

[13] Sócrates es objeto de crítica precisamente porque resuena en nosotros y sigue seduciéndonos: "Quien ha experimentado en sí mismo el placer de un conocimiento socrático y nota cómo éste intenta abrazar, en círculos cada vez más amplios, el mundo entero de las apariencias, no sentirá a partir de ese momento ningún aguijón que pudiera empujarlo a la existencia con mayor vehemencia que el deseo de completar esa conquista y de tejer la red con tal firmeza que resulte impenetrable". (F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, trad. de Andrés Sánchez Pascal, Alianza Editorial, p. 129.)

dominio atávico sino también al fondo de nosotros, como materia de la cual hemos sido minuciosamente construidos.

La crítica no se restringe a un ejercicio especulativo o heurístico. Su uso emancipatorio es el trabajo que cada cual hace con la historia encarnada en su caso singular. La *apropiación personal* de la genealogía es el punto de llegada. Allí ofrece la crítica sus herramientas para que cada quien actualice el desafío de liberarse de la esclavitud, del rebaño interior o de la neurosis. Eslabonando la historia y la conciencia, la crítica nos confronta con nuestra propia historia.

Cuarto momento de la crítica: los pliegues de la racionalización

Nadie desconoce que la lógica del rebaño opera en la sociedad de masas, en el consumo estandarizado, en la política y en el trabajo fabril. Pero la crítica genealógica pone el acento en la contradicción básica que reconoce en la cultura moderna: la incongruencia entre el discurso de la individualidad y el hecho de que el sujeto de ese mismo discurso acaba racionalizando –y maximizando– el poderío de la voluntad de rebaño. En esta perspectiva debieran explicitarse los pliegues en que dicha racionalización se ejerce coactivamente: cómo se enlaza con la neutralización del deseo, el disciplinamiento de los cuerpos o la domesticación de la subjetividad.

El puente que une la racionalización de la producción moderna con la domesticación del deseo ha sido tematizado ampliamente en reflexiones teóricas después de Nietzsche. Wilhelm Reich y Erich Fromm intentaron establecer conexiones entre la racionalización capitalista, la dominación política y la represión del deseo singular. En la tradición de la psicología clínica fueron aún más lejos las consideraciones de los antipsiquiatras Ronald Laing y David Cooper, quienes concibieron la esquizofrenia como una respuesta específica al tipo de racionalización sistémica que enfrenta el sujeto en su en-

torno inmediato. Pero la filiación entre razón y delirio, tal como fue intuida por Nietzsche, encuentra su interpretación extrema en Gilles Deleuze y Felix Guattari. Tributarios de la tradición nietzscheana, Deleuze y Guattari desenmascaran la razón misma como un delirio despótico, un *exceso* de la voluntad de dominio y una patología de la "rebañización". La historia de la razón se revierte en historia del delirio. En *El Antiedipo: capitalismo y esquizofrenia,* Deleuze-Guattari desarrollan esta filiación entre la producción social y el deseo, al punto de reivindicar el delirio esquizoide como una forma de resistir al sujeto universal, al Logos y a la *ratio* de la metafísica.[14]

Bajo esta mirada la racionalización que impone el régimen de producción industrial-capitalista es también una forma específica de delirio. El tono revulsivo de Deleuze-Guattari quiere graficar la filiación entre racionalización y locura, filiación que ya había mostrado el Marqués de Sade en los discursos de sus libertinos y Nietzsche en su genealogía. La evidencia de esta filiación tiene un efecto desestabilizante. Si la racionalización moderna que debía constituir el receptáculo de la razón y el progreso está sujeta a su propia dosis de delirio: ¿Dónde está uno *a salvo* del delirio? Pero una vez más: es la *ratio* moderna, con su propio delirio salvífico, quien induciría a creer que debemos ponernos a salvo, como si existiese un terreno hiperracional donde pudieren conjurarse todos los delirios.

Por un camino distinto Michel Foucault también quiso mostrar cómo toda racionalización es una invención histórica y una forma de sumisión-construcción de sujetos. En su historia de las prisiones recupera la filiación que Nietzsche estableció entre racionalización y moral. Más que una investigación histórica, su estudio de la disciplina carcelaria ejemplifica esta conexión entre razón y sojuzgamiento.[15] La racionalización

[14] Gilles Deleuze y Felix Guattari, *El Antiedipo, capitalismo y esquizofrenia,* Barcelona, trad. de Francisco Monge, Barral Editores, 1974.

[15] Véase la obra citada de Michel Foucault, *Surveiller et punir, naissance de la prison.*

del castigo queda expuesta como aplicación de la *ratio* al campo de la moral. El castigo se muestra cuadriculado, medido, terapeutizado. La prisión moderna deviene el modelo histórico de un nuevo discurso en que la *ratio* asume las riendas en el campo de la moral y la conducta. Esta racionalización moderna también ordena el tratamiento de la criminalidad, "la reclusión individual en su triple función de ejemplo temible, instrumento de conversión y condición para un aprendizaje."[16] La prisión es al mismo tiempo un régimen de saberes y una forma de sojuzgamiento-modelamiento. Hay plena continuidad entre un discurso reflexivo y una forma de racionalizar el cuerpo y la subjetividad del otro. La racionalización siempre tiene algo de disciplinaria, como una máquina que moldea el alma. Como grafica Foucault: "Una adopción meticulosa del cuerpo y del tiempo del culpable, un encuadramiento de sus gestos, de sus conductas, por un sistema de autoridad y de saber (...) el enderezamiento de la conducta por el pleno empleo del tiempo, la adquisición de hábitos (...) no se castiga para borrar un crimen, sino para transformar un culpable".[17]

Lo que se desprende de esta arqueología del disciplinamiento penitenciario es la naturaleza misma de la racionalización del trabajo productivo moderno. Sigue Foucault: "Fabricación de individuos-máquinas pero también de proletarios (...) el trabajo mediante el cual el condenado logra responder a sus necesidades recalifica al ladrón y lo convierte en obrero dócil (...) impone al recluso la forma 'moral' del salario como condición de su existencia (...) ¿Utilidad del trabajo penal? No una ganancia, ni siquiera la formación de una habilidad útil, sino la constitución de una relación de poder, de una forma económica matriz, de un esquema de sumisión individual y de su acoplamiento a un aparato de producción".[18] Para Nietzsche, la construcción que el sacerdo-

[16] M. Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit., p. 125.
[17] Ibíd., pp. 130-133.
[18] Ibíd., pp. 246-247.

te hace de una interioridad culposa mediante el manejo del ideal ascético también tiene un efecto normalizador de alcance sistémico, análogo a la regimentación del tiempo de los reclusos. Permite, como este tránsito de la disciplina penitenciaria a la producción fabril, extender el vínculo entre el adoctrinamiento religioso y toda forma de socialización. La moral fluye hacia un cuerpo al que le pone límites: "El desventurado ha escuchado, ha comprendido: ahora le ocurre como a la gallina en torno a la cual se ha trazado una raya: no vuelve a salir de ese círculo de rayas".[19]

La racionalización del castigo en la modernidad tiene algo en común con la interiorización de la culpa en la conciencia del rebaño. Racionalizar el castigo es desplazarlo cada vez más de su vivencia directa sobre el cuerpo a su representación. Trabajando sobre la conciencia, la lógica en cuestión maximiza en la conciencia la eficacia preventiva del poder. Lo que Nietzsche atribuye al arquetipo del sacerdote, Foucault lo sitúa en la racionalización moderna del castigo sobre los cuerpos que transgreden la ley. En ambos casos la preocupación es atrapar esa instancia en que un modo de racionalizar se une a una manera de regir al sujeto. Tanto en Nietzsche como en Foucault la interpretación de los *límites de un discurso* busca desenmascarar un *discurso sobre límites.*

Tanto la genealogía del delirio (Deleuze-Guattari) como la arqueología del régimen disciplinario (Foucault) contienen formas de la crítica a la *ratio* moderna, y buscan localizar el vínculo entre productividad y subjetividad al estilo en que Nietzsche estableció la filiación entre moral, razón y sujeto. Y una vez más la racionalización modula la propia subjetividad que la crea. Ejemplo elocuente es el campo de la sexualidad. La racionalidad productivista se cuela en el deseo para someterlo a esa misma lógica optimizadora. El libertino de Sade y el filme pornográfico ilustran este deseo que aparentemente se maximiza, pero que al cabo queda atrapado en la razón

---

[19] F. Nietzsche, *La genealogía de la moral,* op. cit., p. 163.

productivista. Desaparece entonces la singularidad erótica del deseo y se impone la maquinaria pornográfica. El deseo completa así un círculo por medio del cual queda sometido al discurso, negando esa libertad de la sexualidad que pretendía actualizar. Ha pasado de la voluntad de producir al imperativo de productividad impuesto sobre el propio deseo: *x* coitos en *x* posturas en *n* tiempo. Su racionalización, en lugar de potenciarlo, lo rutiniza: la pornografía como reducción de la sexualidad a su versión atlética de máximo rendimiento. El deseo de productividad se ha revertido contra el propio deseo bajo la forma de productividad del deseo.

Para Nietzsche, la lucha entre el impulso desbordante de la vida y esta tendencia racionalizadora no tiene desenlace reconciliador. La dialéctica hegeliana había querido colmar sin peajes la brecha entre la racionalización y la libertad del sujeto. Pero la integración entre la dimensión desbordante de la existencia y su racionalización (histórica, metafísica o moral) lo fuerza a suponer, a su vez, la primacía de una razón superior capaz de conjugar ambos términos heterogéneos. La síntesis siempre supone un operador trascendente que incorpora la resistencia a la marcha de la racionalización. Desde la perspectiva nietzscheana, en cambio, la *Lógica* de Hegel ya no sería la descripción de un conflicto felizmente resuelto, sino el dominio definitivo de la racionalización sobre la subjetividad. La historia se cierra, no se afirma. Para Nietzsche la libertad es concebible en los espacios donde la integración *no se logra*, vale decir, donde la tensión entre sujeto y juicio no se resuelve por vía de una racionalización que obra como garante (y determinante) en la acción de los sujetos. Es la *no coincidencia y el destino de no coincidencia* lo que abre la posibilidad real de libertad: no la tendencia a la confluencia, sino a una alternancia que incluso admite el sinsentido.

En esta perspectiva el concepto de *destino* cambia su acepción: no se opone a libertad sino a la síntesis prevista entre subjetividad y racionalización. El destino trágico establece una inexorable diferencia, un pathos del desencuentro entre la fuerza de la vida y el Logos que pretende definirla. El recurso

a lo trágico es un modo de resistir tanta racionalización. Será necesario abrir una brecha para mantener la tensión de lo inacabado –brecha que en Nietzsche se da como recurrencia del destino trágico–, y para hacer perdurar la libertad en esta incesante lucha del sujeto con todo aquello que quiere definirlo, consagrarlo o resumirlo. En el mismo tono, Bataille replica: "En la representación de lo *inacabado* he encontrado la coincidencia de la plenitud intelectual y de un éxtasis que hasta entonces nunca había alcanzado (...) desde la pendiente vertiginosa que trepo, veo ahora la verdad fundada en lo inacabado (como Hegel, por el contrario, la fundaba sobre lo acabado (...)".[20] Como Nietzsche, Bataille quiere la libertad insubordinable al juicio totalizador de la razón que pretende, en su exhaustividad decidida *ex-ante*, atrapar el movimiento errático y contradictorio de la subjetividad.

La "brecha trágica" salva la diferencia entre subjetividad y racionalización. *La libertad persiste mientras persiste la brecha*, vale decir, mientras el sujeto pueda hacer uso de lo inexplorado para producir su singularidad. La afirmación singular, como libertad posible fuera del dominio reductivo de la *ratio* y como poder de la voluntad concreta para repensarse e innovar su perspectiva, requiere de estos espacios indómitos. La racionalización de la subjetividad y el poder del sujeto singular para reinventarse sólo pueden coexistir si dicha racionalización no pretende copar todos los espacios de la vida. De allí también el antihegelianismo de Nietzsche: el movimiento sintético donde Hegel quiere hacer coincidir el juicio existencial con el juicio lógico torna insostenible la *singularidad en la subjetividad*. La lucha entre estos dos conceptos de libertad (la libertad en la síntesis *versus* la libertad en la grieta), no es un mero desfile de máscaras en la modernidad: a ratos adquiere ribetes feroces y cobra vidas.[21]

---

[20] Georges Bataille, *Le coupable*, en Bataille, Obras completas (versión francesa), Vol. V, París, Gallimard, 1973, p. 261.

[21] Por cierto, Nietzsche debió también reivindicar el momento de la *negatividad* en la dialéctica iniciada con Hegel y retomada por la teoría crítica: nega-

OPUSCULO I

LAS TRES METAMORFOSIS: UN RELATO DE LIBERACION

"Tres transformaciones del espíritu os menciono: cómo el espíritu se convierte en camello, y el camello en león, y el león, por fin, en niño."[22]

El camello alude al sujeto determinado por la moral cristiana, la metafísica platónica y el Iluminismo del siglo dieciocho. Mala conciencia, espíritu gregario, sensibilidad de masas, prescripciones doctrinarias, ideologías de justificación, exceso de sentido histórico, ascetismo intramundano: todos estos rasgos quedan didácticamente ilustrados por la joroba del camello.

Pero el relato de las tres metamorfosis es algo más que una simplificación pedagógica. Bajo este movimiento del espíritu (camello, león, niño), se resume un complejo itinerario de lucha por la autonomía y la emancipación. Metáfora de la conciencia secularizada (libre de predeterminaciones), este relato prefigura un momento utópico de salto emancipatorio, cuyo logro depende de un trabajo previo, de crítica profunda a aquello que la historia ha puesto en nuestras espaldas como carga moral.

Si bien esta dialéctica crítica-emancipación recorre el pensamiento revolucionario de la modernidad, la alegoría de las tres metamorfosis no pretende consagrar la

tividad que también nos defiende de la totalidad, mantiene una brecha insubordinada entre el sujeto particular y el juicio general, y salva del impulso omnímodo de la racionalización. Pero en Hegel este momento de la negatividad se convierte *ex-post* en un paso de la propia razón absoluta. Esto último no puede ser pasado por alto y menos desde la perspectiva de Nietzsche. Reivindicar la negatividad para luego disolverla en una síntesis integradora es el correlato del jacobinismo en el campo de la metafísica: en nombre de la razón, la disolución de la singularidad. Muchas utopías en la historia moderna han mostrado la compulsión a repetir esta operación. Esta historia muestra que la *ratio* seduce cuando viene a salvar el lugar de las respuestas totales que Dios dejó vacante.

[22] F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, op. cit., p. 49.

marcha dialéctica de la razón. No es casual que la figura del león se resista a la síntesis. Por cierto, el león encarna al espíritu crítico y moviliza su lucidez para destruir. Esto significa desenmascarar, desmitificar, relativizar. El león es la instancia de una crítica despiadada e inteligente: precisamente porque la joroba del camello está plagada de estrategias de preservación, el león debe ser depredador. En esta metamorfosis no hay conciliación sino necesidad de remontar y disolver el peso de los valores. Sólo en este largo proceso de vaciamiento, la emancipación tiene sentido como puesta en marcha de la voluntad de individuación del sujeto.

La emancipación del sujeto que abandona la cultura del rebaño no puede prescindir de esta violencia desenmascaradora que deberá ejercerse minuciosamente sobre cada síntoma que dicha cultura manifiesta en su propia subjetividad. La relativización que emana de la crítica no es trivial: es desenmascaramiento frontal y moviliza toda su fuerza disruptiva para desbaratar los fundamentos de la moral adquirida. La violencia destructiva que Nietzsche le adjudica al león muestra el respeto que guarda al poder del camello: la moral y la cultura gregarias no son meros fantasmas que desaparecen a la primera mirada. Tienen, también ellos, una inagotable capacidad de metamorfosearse para sobrevivir dentro de nosotros, incluso cuando más pensamos haberlos superado. Las claudicaciones se cuelan, de contrabando, incluso en las provocaciones más desenfadadas que nuestro camino personal le hace al entorno social en que se mueve. "Con el gran dragón quiere pelear (el león) para conseguir la victoria."[23]

El león queda inexorablemente preso en su propia batalla. No puede definirse más que por reacción al camello. Su pelea remonta cada una de las trampas de la historia, de la moral y del inconsciente. Postula la libertad *después* de haber sometido su conciencia a todas las exigencias de la crítica, a toda la pesantez y lucidez de la autocrítica. Una insistencia casi delirante en liberarse de la compulsión del rebaño *después* de desandar todas las heridas, fruto de un

[23] F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, op. cit., p. 50.

prolongado trabajo empeñado en despejar las madejas de la biografía personal y de la historia universal.

Pero al autodefinirse en función de la batalla queda sellada también la suerte del león: está predeterminado para confrontar al camello y, por lo mismo, no es libre. Debe disponerse a morir para que acabe de morir el camello que él mismo incuba en su guerra. Porque "la negación no es fecunda más que el tiempo en que nos esforzamos en conquistarla y apropiárnosla; una vez adquirida, nos aprisiona; una cadena como otra cualquiera."[24] Que el león *deba* morir, es lo que hace al relato del Zaratustra insubordinable a la lógica de la síntesis. Esto cambia el discurso de la emancipación.

En Hegel la autoconciencia, como base de la conciencia emancipada, no supone el triunfo de nadie sino el acto de reconocimiento simbólico en que amo y esclavo se descubren como partes incompletas de una conciencia que busca la síntesis. La superación de la heteronomía requiere, para Hegel, la inclusión de ambas figuras dependientes en una dinámica resolutiva-evolutiva. Esto no sucede en la alegoría nietzscheana de las tres metamorfosis del espíritu. No hay espacio para una resolución integradora, pues para Nietzsche no hay cambio real de la subjetividad sin una disolución exhaustiva de los núcleos de dominación y sometimiento. El león confronta al camello porque quiere hacer posible un singular, y comprueba que esa singularidad no es posible mientras la ley que se le impone al camello se extienda hacia al mundo. La negación del camello es la negación de una ley expresada en la forma del peso, la sumisión y el dominio. El camello refleja la imposibilidad de la *singularidad,* la *autonomía,* la *autocreación* y la *libertad.* Por cierto, el león ve su propia parte de camello cuando se comprueba reactivo frente a las formas de la sumisión. Se descubre allí heterónomo, *destinado* a su confrontación. Pero también moviliza su fuerza crítica para exorcizar en sí mismo la ley y el poder que el camello encarna. Quiere poner término al efecto expansivo de esa ley no sólo en

---

[24] E. M. Cioran, *La tentación de existir,* Buenos Aires, Trad. de Fernando Savater, Taurus, 1987, p. 189.

el camello que la encarna, sino neutralizar la ley destruyendo el camello, o cuando menos acotarla, fijarle un límite, permitir un espacio en que pueda darse otra cosa.

La metamorfosis camello-león expresa esta lucha del espíritu por resistir el efecto totalizador de la voluntad del esclavo (moral gregaria, idealismo platónico, iluminismo cristiano o secular). ¿Pero qué ocurre con la última metamorfosis en el relato del Zaratustra? La imagen final de un niño que nace totalmente renovado y con los ojos abiertos no puede compararse con el momento de síntesis en la razón hegeliana. No hay dialéctica acumulativa. El niño del relato nietzscheano es olvido, liberación respecto de la historia, ruptura. No es el más alto umbral del desarrollo de la conciencia, sino una segunda oportunidad para la inocencia del olvido que todo lo recrea.

El niño presupone un último gesto autodisolutivo en el león. Para que el niño nazca el león debe perecer, y para ello debe estar dispuesto a perecer. Esta voluntad no es clara en quien ha consagrado su energía a doblegar al camello, es decir, a imponer su fuerza crítica sobre un objeto que ha querido burlarla. La conciencia secularizadora de la modernidad enfrenta entonces la dificultad de soltar la voluntad crítica. Esta voluntad crítica triunfa, se impone, se manifiesta entonces como una forma de la voluntad de poderío. Su ser ha quedado fugazmente afirmado en su crítica. No es sencillo desaparecer tras las bambalinas cuando se ha protagonizado el asalto en la penúltima escena.

La presencia del niño anuncia, en su carácter de epifanía (evidencia singular), que la autonegación del león ha sido efectuada. El heroísmo homérico y el sentimiento trágico son elementos que Nietzsche recupera de los presocráticos para efectuar este último movimiento del león. Por cierto, tiene algo de épico –de heroico y trágico– esta decisión de morir para dar lugar a un otro-recreado. Pero esto no se aclara hasta que el niño, con su presencia, pone en evidencia la previa autodisolución de la voluntad destructiva. Si la *autopoiesis* ha sido realizada es porque la crítica ya ha completado su proceso y ha tenido el heroísmo y la lucidez de resignar su lugar de protagonista en este teatro de máscaras. Sólo así, aniquilando la misma compulsión de aniquilación, puede

la libertad ejercerse en el sujeto como plena recreación de sí mismo. Pero para ello el espíritu tiene que vencer, primero, el temor a la nada: renunciar a la crítica es perder por un momento el sentido que uno mismo se ha dado como "desenmascarador del mundo". Este miedo debe ser enfrentado. Es la última batalla del león en el espíritu, pero no ya contra el camello, sino contra el último reflejo de camello que pudiera sobrevivir en él. Tendrá que atreverse a despoblarse a sí mismo de sentido (de su sentido en tanto león, vale decir, su función crítica). "Crear valores nuevos –tampoco el león es aún capaz de hacerlo: mas crearse libertad para un nuevo crear, eso sí es capaz de hacerlo el poder del león."[25]

En el niño todo esto ni siquiera se plantea: el temor a la orfandad (al sinsentido, a la vaciedad) no sólo ha sido vencido, sino incluso olvidado. Nada queda del ancla de persistencia tan cara al león. Por lo mismo, el espíritu del niño también está libre de la compulsión reactiva del león. Puede crear con una libertad inédita. Prescindiendo del impulso reactivo la inocencia adviene con naturalidad. El niño expresa esta metamorfosis en que el espíritu se muestra *ya instalado* en el flujo des-trancado del devenir. De la negación no se ha pasado a una síntesis, sino a una afirmación libre: "¿Qué es capaz de hacer el niño que ni siquiera el león ha podido hacerlo? (...) Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego (...) para el juego del crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora *su* voluntad..."[26]

Pero del niño poco se puede decir. Contradicción de la autonomía: como su ideal es el sujeto autorrecreado, prácticamente nada se puede predicar de él, a riesgo de

---

[25] F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, op. cit., p. 50. ¿No habla esto también del propio Nietzsche?

[26] F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, op. cit., p. 51. El ideal del *espíritu libre*, tal como aparece sobre todo en *Humano, demasiado humano*, guarda resonancias llamativas con esta última metamorfosis del espíritu en niño en el Zaratustra, y podría considerarse un precedente. Véase, por ejemplo, esta descripción previa del espíritu libre: "Nos desembarazaríamos del énfasis y no sentiríamos ya el aguijón de este pensamiento, que no es solamente naturaleza o que es mucho más que naturaleza. En verdad sería preciso, como he dicho, un buen temperamento, un alma segura, dulce y en el fondo gozosa, una disposición que no tendría necesidad de estar en guardia contra las sacudidas y los estallidos súbitos,

predeterminarlo. De modo análogo, el superhombre en la filosofía del Zaratustra no proclama una existencia ya consagrada, sino que indica tan sólo la transitoriedad y eventual disolución de la figura que le antecede. "El pensamiento del superhombre, señala Maurice Blanchot, no significa en primera instancia el advenimiento de éste sino que significa la desaparición de algo que se había llamado el hombre."[27] En el cuento de Zaratustra la última metamorfosis es sólo parte de un futuro virtual y no garantizado. El niño es una hipótesis o figuración. Su carácter siempre metafórico en Nietzsche lo protege de la construcción idealizada. Puede ser anticipado como un haz de luz que se filtra en la noche, pero no puede convertirse en promesa de futuro, pues llevaría entonces el peso de su cumplimiento.

Pero en el caso singular y biográfico del propio Nietzsche, en lugar de saltar del león al niño vuelve a encarnar el camello. Refleja así una limitación recurrente en los filósofos críticos de la modernidad, a saber, que no es nada fácil saltar de la teoría crítica a la libre autocreación (autocreación que constituye aquí el momento en que secularización y liberación coinciden). Nietzsche fracasa en transitar de la voluntad crítica a la voluntad autopoiética. Como si algo del peso del camello en la propia subjetividad le hubiese resultado vital para persistir en la crítica. Y hay una rara coherencia antihegeliana en este colapso: no puede la misma autoconciencia contener al león y al niño. Por cierto, quien emprende el camino completo de la crítica busca, casi sin confesárselo, conjurar la regresión dentro de sí. Toda interpretación crítica pareciera incluir una dosis de proyección personal, en la

---

y que, en sus manifestaciones, no tendría necesidad en modo alguno del tono gruñón ni del gesto hosco, odiosos caracteres, como sabemos, de los perros viejos y de los hombres que han estado mucho tiempo en presidio... un hombre emancipado... debe *estar satisfecho* como de la situación más deseable, de volar así libremente, sin temor, por encima de los hombres, de las costumbres, de las leyes y de las apreciaciones tradicionales de las cosas". (F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, Madrid, trad. de Carlos Vergara, EDAF, 1984, p. 66.)

[27] Maurice Blanchot, *Nietzsche y la escritura fragmentaria*, en Revista *ECO, Nietzsche 125 años*, op. cit., p. 688.

que también se proyecta el conflicto matriz del que uno nunca termina de liberarse.[28]

La fábula de las metamorfosis del espíritu en el Zaratustra simboliza las dificultades del pensamiento emancipatorio de la modernidad. La dinámica que une el desenmascaramiento con la liberación nos toca de manera muy sensible, sobre todo ahora que la dialéctica de la historia exteriorizó todas las contradicciones y la negatividad de la modernidad, pero aún así no precipitó un salto cualitativo hacia formas emancipadas de vida. La exteriorización funcionó como desenmascaramiento de la dominación; pero no como superación de la alienación.

El salto del león no tiene garantía. Nietzsche rompió con la concepción hegeliano-dialéctica del progreso y la libertad, poniendo esta última como posibilidad que descansa más en la voluntad singular que en la determinación de la historia. Si ha de entenderse la liberación como un proceso crítico que hace posible la autopoiesis, esta autoproducción no se desprende *necesariamente* del exhaustivo trabajo crítico del león. Precisamente estamos hablando de liberación, no de necesidad. La autocreación no es consecuencia necesaria de nada que le anteceda. Este argumento parece especulativo, pero no es refutable dentro de una lógica de la libertad. Para que nazca el niño el león debe morir primero y dejar, entre los dos, un espacio de incertidumbre. En ese espacio apuesta el camello para perpetuarse, el vacío para disolverlo todo, y el niño para darse a luz.

---

[28] Un hermoso pasaje del retrato intelectual que hiciera Lou Andreas-Salomé sobre Nietzsche ilustra esta relación contradictoria del crítico, el emancipador, y el propio camello: "Nietzsche se esforzaba por descubrir, a través de las distintas formas de autodivinización, un sustituto al dios muerto. Podemos detectar allí la supervivencia del instinto religioso en el libre pensador, instinto que persiste con mucha fuerza incluso después del hundimiento del dios al que dirigía sus pensamientos (...) También la potente emoción religiosa que nutre su filosofía forma un nudo denso de tendencias contradictorias: su propia inmolación y su propia redención; la agonía de su destrucción y la voluptuosidad de su divinización; las torturas de la enfermedad y las delicias de la sanación; éxtasis del fuego y una helada inteligencia". (Lou Andreas-Salomé, *Frédéric Nietzsche,* París, trad. al francés de Jacques Benoist-Méchin, Editions Bernard Grasset, pp. 49-50 y 45-56.)

CAPITULO IV

ENTRE LA CRITICA Y LA DESMESURA

De la identidad a la disolución, de la subjetividad a la individuación

La idea de naturaleza dionisíaca en el joven Nietzsche supone la erupción de pulsiones no mediadas que rebasan toda idea de subjetividad conmensurable o racionalizada. La función disolutiva que Nietzsche tempranamente le adjudica a la naturaleza tiene como objeto proponer una imagen de mundo intraducible a la autorrepresentación estable y contenida del sujeto. La naturaleza no puede, en su versión dionisíaca, constituir el fundamento de la subjetividad porque su irrefrenable extroversión no da lugar ni tiempo para la representación clara y ordenada de un yo. Pero también imposibilita esta operación porque al no ser jerarquizables las expresiones de dicha naturaleza, no puede postularse la unidad de la conciencia cuya prueba era, precisamente, su capacidad para ordenar el mundo y proveerle jerarquía.

Para Nietzsche la naturaleza no es sólo dionisíaca sino también apolínea: en lugar de representaciones en sentido metafísico, transfiguraciones singulares de energía. La individuación apolínea no está hecha de representaciones que reflejan el mundo, ni se deduce de un orden superior que le preceda. Siempre es acto, escenificación posible y provisoria que a la larga queda reabsorbida por el fondo disolvente de la naturaleza dionisíaca. Este acontecer singular burla fugazmente al caos dionisíaco, y en este burlar nos hacemos figurables

como individuos. No es más que un acontecer. No existe ni como evolución de una idea universal del sujeto ni como el despliegue de una sustancia oculta o esencial. De allí que entre *individuación* (como figuración apolínea) e *individualidad* (a imagen de un concepto) hay más que una diferencia retórica. La individuación es siempre un triunfo precario y provisorio contra un fondo disolvente que es el caos natural. "Es preciso, dice Zaratustra, tener todavía caos dentro de sí para poder dar a luz una estrella danzarina."[1] Fatalidad o juego, según la perspectiva que se asuma, la individuación no condensa en una sustancia. Es incesante metamorfosis, irrepresentable por su continuo movimiento. No puede constituir un yo porque su propio metabolismo niega la estabilidad requerida para ello. Su plasticidad es su defensa pero también su imposibilidad para perpetuarse.

En contraste con la idea de interioridad sustancial (o consistente), la individuación está expuesta al vacío sin fondo, del mismo modo como burla ese vacío transfigurándose en relato. Sólo así se entiende el relato como recreación y no como sustancia. Potencia de la paradoja: para que se produzca la afirmación de lo singular (o de la diferencia) debe darse este juego en que el vacío se conjura con el relato. A diferencia de la individualidad fundada en guiones continuos, la individuación es movimiento de recreación, creatividad incesante que imprime forma al caos. Lo singular se juega en esta plasticidad de pulsiones que se congregan en torno a ciertos acontecimientos. La *diferencia* –como opuesta a la identidad– aparece como una secuencia de *actos de diferenciación*; configuración singularizante de fuerzas que logran levantar un relato y burlar con ello la eterna repetición de lo mismo; figuraciones que asumen su provisoriedad y que en esa provisoriedad logran sustraerse a la "succión de lo indiferenciado".

No hay normalización progresiva ni producción acumulativa: el tránsito entre lo apolíneo y lo dionisíaco es imposible

---

[1] F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, op. cit., p. 39.

de prescribir ni de atesorar. Si Nietzsche apela a estas figuras de la mitología es porque desde allí pretende resistir toda definición esencialista y dejar al sujeto vibrando en un estado cuya máxima tersura viene dada por su máxima precariedad: precariedad en que el ser se da con toda la fuerza de una epifanía y toda la debilidad de una mera apariencia. Entiéndase por *epifanía* esa "certeza palpable" en la cual desaparece el divorcio entre esencia y apariencia, entre lo atemporal y lo contingente, entre lo ideal y lo sensible. La epifanía es *la fuerza de la presencia, la percepción como revelación*, vale decir: intensificación de lo sensible en los éxtasis de la sensibilidad, de lo contingente en la plenitud del instante, y de lo aparente en la inmensa creatividad de las figuraciones apolíneas. Todo ello, al punto que en estas superficies, y no detrás de ellas, se juega lo inconmensurable del tiempo, el misterio del ser, la riqueza de lo humano. El ser se da como cascada: condenado a no sedimentar pero liberado del trabajo de fundamentar una representación "válida" de sí mismo. Tiene una dimensión *poiética* en cuanto lo apolíneo transfigura las fuerzas de la naturaleza en creaciones del arte. No es *mediación* sino *develamiento*: la experiencia que se da como inédita, la forma como creación, el fenómeno como epifanía.

Otra vez, la recuperación que Nietzsche hace de los símbolos presocráticos alimenta el efecto desestructurante de la crítica. La identidad queda invertida y asume la forma de cascada. No puede pensarse ningún soporte que nos prevenga contra la caída en la disolución porque *la caída es la forma misma de trascenderse*, de ir más allá de sí mismo y transfigurarse. Contra la dialéctica platónica que hace de la reminiscencia el cordón que permite trepar desde el mundo sensible al mundo de las ideas, se levanta este flujo heraclíteo que sitúa en la caída, y no en la perdurabilidad ni en el ascenso, el arte de transfigurar. Lo que la individuación apolínea torna irreversible es la muerte del alma, entendida esta última al modo platónico como dispositivo de salvación y permanencia.

Pareciera que Nietzsche elige el Olimpo porque éste supera en belleza al mundo de las ideas en Platón. No por nada,

en su libro sobre Nietzsche el filósofo Eugen Fink lo objeta de esteticista. Pero oponer los dioses griegos al Dios santo no es sólo un ejercicio narrativo. Lo que más interesa a Nietzsche es contrastar la autocomprensión que se revela precisamente en el tipo de dios –o dioses– que cada cultura postula. Importa la diferencia entre una cultura que elige reflejarse en dioses poblados de fisuras y otra que elige someterse a un Dios que se plantea como modelo normativo de consistencia. No hay particular interés en oponer una cultura politeísta a otra monoteísta, sino en contrapesar una cultura de perspectivas plurales con otra cultura logocentrada que sólo admite una interpretación legítima para el Verbo, y sólo juzga la carne en correspondencia y consistencia con esa interpretación del Verbo. El Olimpo irrumpe aquí como imagen divinizada del perspectivismo. El componente errático, pasional o irracional en el comportamiento de los dioses que lo habitan muestra, como virtud, este valor de exponerse a cambios de perspectiva y, en consecuencia, a la propia falta de unidad. Representa, con ello, una tragedia pero también un triunfo: la victoria sobre el propio miedo a la inconsistencia, la aceptación de la contradicción y la fisura. Opone al cálculo lo que la razón conmensuradora más rehúye, a saber, este vaivén de pérdidas, fugas de energía, deseconomías. Pero a cambio cosecha incesante expresividad y autorrecreación.

La reinterpretación del Olimpo también presupone una crítica y un desprendimiento respecto de la moral cristiana. Nietzsche quiere obrar él mismo como Apolo frente a nosotros: pluraliza los dioses para relativizar aquel Dios que monopoliza nuestra lectura del mundo. Ver otros dioses no sólo es el comienzo para poner el nuestro en perspectiva: también es el comienzo para preguntar por nuestra pertenencia a una cultura y a un tipo de subjetividad que ha llegado a regirse por ese Dios único.

Con la inocencia helénica que Nietzsche reivindica para una era postmoral, busca recuperar dos experiencias reprimidas por la era moral-metafísica: la experiencia en la que el sujeto "suelta" su identidad, renuncia a la espesura de su pro-

pia subjetividad para experimentar la vorágine de una biografía que reconoce como ser-en-el-devenir; y la experiencia de apertura a una autorrecreación incesante dentro de la propia biografía.

La *inocencia del devenir* radica en la aceptación de estos extremos y, sobre todo, del movimiento que permite desplazarse entre antípodas: flujo entre la desidentidad y la singularidad, entre el cosmos-hecho-contingencia, y la singularidad-hecha-cosmos. No significa esto que el devenir divida el tiempo entre estas dos formas radicales de la experiencia, sino que juega con las combinaciones que ambos extremos proveen como imágenes-límite. La riqueza de la vida, para Nietzsche, radica en la potencia para conjugar y conjurar estos extremos mediante infinitud de combinaciones. Por ello va y vuelve del Olimpo. En los dioses del Olimpo "habla una religión de la vida, no del deber, o de la ascética, o de la espiritualidad; todas estas figuras respiran el triunfo de la existencia, un exuberante sentimiento de vida acompaña a su culto (...) comparada con la seriedad, santidad y rigor de otras religiones, corre la griega peligro de ser infravalorada como si se tratase de un jugueteo fantasmagórico".[2]

La crítica de la moral cristiana permite destapar esta otra religión y, al mismo tiempo, poner en evidencia que no hay un solo modo de vivir el misterio. El misticismo helénico aboga por este pluralismo. El Olimpo no sólo abarca experiencias extremas sino también alienta las formas inagotables en que tales experiencias pueden combinarse. Lo que se valora desde esta perspectiva no es la persistencia de una combinación sino su poder de transfiguración y recreación. La voluntad de poder entendida positivamente, como voluntad afirmativa, podrá entonces medirse según como elijamos reflejarnos en nuestros propios dioses y fantasías. "*En sí,* dice Nietzsche, la concepción de los dioses no tiene que llevar necesariamente a esa depravación de la fantasía (...) hay formas *más nobles* de servirse de la ficción poética de los dioses que para esta auto-

---

[2] F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia,* op. cit., p. 237.

crucifixión y autoenvilecimiento del hombre (...) ¡esto es cosa que, por fortuna, aún puede inferirse de toda mirada dirigida a los *dioses griegos* (...) en los que el *animal* se sentía divinizado en el hombre y *no* se devoraba a sí mismo, *no* se enfurecía contra sí mismo!"[3]

En esta interpretación los dioses del Olimpo son la transfiguración del ser humano efectuada por su propia voluntad de autoproducción. El conjunto de dioses del Olimpo sugiere una existencia contradictoria y poblada de emociones erráticas, pero esto no es sino un "dato" (factum) del devenir: devenir que no sólo transfigura a sus personajes sino también la mirada que los resignifica. De allí que la moral helénica –si puede llamarse todavía moral– enseña a *vivir en la mezcla de lo humano,* asumir el carácter espurio de la realidad en que somos buenos y malos, veraces y mentirosos, reivindicados en la singularidad y jugados en la contingencia.

El recurso al mundo olímpico también sirve de derrotero en la crítica de la culpa. Los dioses olímpicos no cargan al hombre con el peso de una deuda insaldable. El dolor tiene una eficacia liberadora para saldar cuentas, pero para ello es necesario extrovertirlo y transfigurarlo en ímpetu expresivo. Contra la propensión acumulativa, la reparación eficaz del pasado. La deuda originaria no somete: se procesa con el dolor, y la exteriorización (y experimentación) de este dolor libera al deudor. Vivir el dolor es inevitable, y hay una rara justicia en ello. Pero al aceptarlo, el drama mantiene su finitud y hace posible nuevos guiones. También del lado heraclíteo hay un dios que juega y expulsa el dolor como parte del incesante baile de la existencia. El devenir desmiente por su sola presencia la eternidad del dolor, pero también ironiza la pretensión de consistencia (moral) del sujeto: no hay compromiso que sobreviva incólume a la caída del tiempo.

El poeta helénico construye un mundo divino que *refleja y exime al hombre,* afirma la posibilidad de proyectarse, exorcizar-

[3] F. Nietzsche, *La genealogía de la moral,* op. cit., p. 107.

se y transfigurarse en un mismo movimiento. Pero ni el exorcismo, ni la transfiguración son una huida –huida es el ideal ascético que reniega del mundo–, sino modos que el sujeto encuentra para experimentarse en su individuación. Proyectarse y transfigurarse son formas de verse en actos de autoproducción, bailar en una identidad centrífuga. Transfigurar es convertir la perspectiva personal en vida, cristalizar la propia mirada en una forma de existencia y en una reverberación en el mundo.

Tal como los extremos de la mezcla son la disolución dionisíaca y la transfiguración apolínea (y el devenir combina estas antípodas en infinitas formas y proporciones), en el devenir también se conjuga el dolor de dejar de ser y la belleza en recrearse. La moral y la metafísica habían condenado el devenir al atribuirle la corrupción y la degeneración, el cambio como caída y como extravío. Si la exaltación del devenir y el politeísmo olímpico se reinterpretan ahora como afirmación de la pluralidad propia de una vocación recreadora de la vida que busca recrearse, entonces el monoteísmo cristiano y la condena platónica al devenir quedan interpretados como negación, miedo enmascarado ante este carácter múltiple de la existencia. "El precio de este desarrollo moral es (...) la implantación de una *conciencia* que establece un falso conocimiento en lugar de la prueba y la experimentación, como si lo que debiera hacerse y dejar de hacerse ya estuviese previamente determinado, una suerte de castración del espíritu de búsqueda y de empuje-hacia-adelante; *en suma*: la peor mutilación del hombre que pueda imaginarse, presentada bajo la forma del *hombre bueno*."[4]

La crítica reaparece con fuerza a la luz del Olimpo: el socratismo y el cristianismo constituyen, desde este punto de vista, los cimientos valóricos sobre los cuales pudo construirse un modelo de sujeto al que se le "ahorra" el pluralismo de la experimentación. Desde la interpretación helénica resalta la

[4] F. Nietzsche, *La voluntad de poderío*, op. cit., p. 91.

mezquindad de la moral respecto de la experimentación y la diversidad, y la máscara de virtud con que dicha mezquindad se disimula. La impugnación no sólo alcanza a la moral sino también a la *ratio*, por cuanto ambas coinciden en proveer al sujeto de una orientación vital para *economizar su energía*, subordinar la finitud de su tiempo en una dirección infinita. De esta manera, el modelo de la *ratio* revela su origen en un concepto de virtud según el cual la vida humana, en razón de su brevedad y agotabilidad, debe minimizar el desgaste y racionalizarse conforme a un fin superior. A esto es lo que Nietzsche llama la mutilación del hombre, paradójicamente efectuada en nombre del hombre "bueno" (virtuoso).

La perspectiva olímpica extiende el rango de su crítica y eslabona figuras que a primera vista parecen antagónicas. El ideal de consistencia, entendido como fidelidad continua de la vida individual a un modelo que se plantea como universal (moralización del sujeto o racionalización de la realidad), coloca del mismo lado de la cancha figuras muy diversas pero que comparten la matriz: Sócrates, Cristo, Robespierre, Lenin. El recurso del Olimpo diversifica, en suma, el blanco de la crítica: la extroversión del dolor impugna la interiorización de una culpa perpetua; el juego del devenir socava la unidad del sujeto que porta la culpa; la afirmación de la transfiguración desenmascara el miedo a la experimentación tras la careta de la virtud; y la exaltación de la singularidad se opone a la pretensión universalista que une la moral, la *ratio* y las grandes causas políticas nacidas de la matriz iluminista.

¿Y qué ocurre con la autonomía de la voluntad en este vaivén entre individuación y disolución? El recurso al mundo trágico no implica la imposibilidad de la voluntad autónoma; pero habrá que definirla en el marco de esos actos de individuación que dibujan sus siluetas contra un fondo desestructurante, o en otras palabras, como una voluntad que no puede disociarse de la lucha de diferenciaciones singulares frente a una tendencia –visceral y cósmica– a la reabsorción. Con esta impronta heraclítea la voluntad no puede concebirse como el esfuerzo constructivo por armar el mundo o controlar el tiem-

po, sino a medias como elaboración de la naturaleza y a medias como navegación en sus cascadas. La voluntad en sentido apolíneo es productiva pero no tiene la pretensión de durar que le imprime la interpretación ascética –e industrialista– del mundo. Acepta su finitud y celebra lo efímero como condición a la que tampoco ella escapa. Más aún: al calor de la lucha –o juego– entre figuración y disolución, la voluntad sólo puede sortear una interpretación catastrofista de su situación si apela a un espíritu agonístico (de juego y de lucha). De allí la metáfora heraclítea de la inocencia del devenir como niño que juega.

Nuestra historia y biografía están montadas sobre una pretensión de consistencia que se evanece al cotejarse con esta forma-sin-fondo de la naturaleza, y frente a la cual la vida es el flujo entre actos de individuación y vértigos de fusión. Sólo como *triunfo de lo singular* puede hablarse de autonomía, pero a la vez el triunfo de lo singular es siempre precario. La voluntad afirma su autonomía en estas figuraciones que la existencia logra sólo dándose, produciéndose, resistiéndose. No hay más sustrato que sus manifestaciones y estas luchas que a ratos logra experimentarlas como juegos. Nuestros conflictos inconscientes y nuestros afectos se componen, al fin y al cabo, de imágenes y ausencias, relatos que adquieren la densidad de la carne pero que siempre son un baile de máscaras.

Tocamos aquí una paradoja neurálgica del espíritu secularizado. ¿No estamos, acaso, tensados entre la voluntad constructiva del progreso y la tentación agonística de jugar libremente en el teatro del devenir? Baudelaire describió la modernidad como eternidad *en* el instante, y Rimbaud renunció a toda pretensión de trascender para dejarse llevar por la más radical libertad respecto de su propia obra. El modernismo –en este sentido– es el reverso del mito constructivo de la modernidad. Romper con los atavismos de la moral puede ser un desafío muy moderno, y su consecuencia es reasumir nuestro tiempo con una libertad *en* la desaprehensión apolínea. Nietzsche no quiere remontar el tiempo hacia una premodernidad arcaica, sino actualizar en

la modernidad, único tiempo en que la libertad radical ha sido pensable, esta *voluntad de soltar.* Dionisio y Apolo no son más que metáforas para un tiempo en que el héroe trágico puede reaparecer en su singularidad, pero liberado del signo de la fatalidad.

Los pliegues de la ambigüedad

Desde la perspectiva del dualismo platónico la transfiguración apolínea deviene desfiguración y engaño. Con Platón, la negación de lo sensible precipita la negación de la sensibilidad. Para Nietzsche esta condena de la sensibilidad es reveladora: restringir el valor a una mirada única que separa lo real de lo irreal, y que coloca lo inteligible como verdad y lo sensible como *mera* apariencia, delata una voluntad que quiere restringir la riqueza interpretativa y el carácter desbordante de la vida. Más aún, muestra una voluntad de verdad fundada en la incapacidad para captar el valor de las experiencias disolutivas y recreativas que se dan en el campo de lo sensible.[5]

Nada más eficaz para desmontar la máscara del dualismo que el recurso a la ambigüedad: en lugar de esto *o* lo otro, esto *y* lo otro. Por cierto, esta última abre una fisura en que se da tanto la libertad de la desjerarquización como el desgarramiento. Esto coloca desde la partida un efecto de ambivalencia: la ambigüedad no es sólo tal en cuanto abre el sujeto a miradas diversas; también el *efecto* que esto ocasiona en el intérprete porta la marca de la ambigüedad, en cuanto lo hace oscilar entre el sentimiento expansivo que provee la riqueza interpretativa, y el sentimiento de fragilidad que se deriva de la maleabilidad de los fundamentos.

[5] "A la realidad se le ha despojado de su valor, de su sentido, de su veracidad en la medida en que se ha *fingido mentirosamente* un mundo ideal (...) El 'mundo verdadero' y el 'mundo aparente' –dicho con claridad: el mundo fingido y la realidad (...) Hasta ahora la *mentira* del ideal ha constituido la maldición contra la realidad..." (F. Nietzsche, *Ecce Homo,* Madrid, trad. de Andrés Sánchez Pascal, Alianza Editorial, p. 16).

Pero también esta pendularidad es susceptible de interpretaciones. De una parte la mirada de la *ratio* la somete al juicio que pesa los pros y contras en la balanza, calcula los costos y los confronta con los beneficios. Pondera la oscilación entre la expansión y la fragilidad que la mirada de la ambigüedad suscita, y busca imponer un juicio negativo sobre lo confuso o espurio que pueda derivarse de este juego de lecturas múltiples. De otra parte la propia mirada plural rebasa el cálculo y exalta la voluptuosidad interpretativa, revalorando sus costos como parte de su exuberancia.

La ambigüedad no se detiene allí. No sólo socava la jerarquía interpretativa del platonismo y de la *ratio* (esto *o* lo otro, la verdad *versus* la mentira). También impugna la jerarquía interpretativa del evolucionismo histórico, según el cual cada momento de la historia ocupa un lugar fijo en el devenir del conjunto. Tanto el evolucionismo como el utopismo modernos proyectan en el tiempo lo que el platonismo había instaurado como jerarquía del ser: un presente y un futuro impermutables, vale decir, la imposibilidad de que coexistan distintos tiempos en un mismo sujeto. La consecuencia que se deriva de esta metafísica aplicada a la historia es que no hay persona que en un momento pueda aspirar a la perspectiva reservada a otro momento futuro. Desde esta visión lineal, la brecha entre la subjetividad emancipada del futuro y la subjetividad encadenada del presente es inconmensurable, a menos que se transite genéricamente por la secuencia inalterable que lleva a la utopía. Tal como el dualismo no admite la connivencia de perspectivas, el utopismo moderno torna impensable la plenitud de la libertad al interior de un momento donde se privilegia la dominación. No caben emancipaciones parciales o provisorias, pues tales aberturas en la masa temporal negarían la identidad "epocal".

La ambigüedad contrasta con la jerarquía interpretativa no sólo porque posibilita un perspectivismo en el ser –o en los modos de existencia– sino también en el devenir, el cual no constituye ya "unidad traducida a movimiento", sino mo-

vimiento que desde la partida es plural en su desenvolvimiento y en las interpretaciones que suscita. Tal como cada momento de la biografía de la persona contiene innumerables biografías que se cruzan con ella, cada momento de la historia tiene tantos otros momentos y lecturas posibles de esa misma historia. Contra la idea de fases sucesivas de la historia, la apertura a regresiones y progresiones que coexisten en una misma instancia. Liberaciones parciales, intersticiales o espasmódicas, incluso al interior de un orden subyugado, son comprensibles desde una visión de la historia posicionada fuera de la jerarquía lineal.

Una vez más cabría remontar de la interpretación al intérprete para precipitar el ardor de la crítica: ¿A qué motivaciones responde el sujeto que quiere jerarquizar la interpretación del mundo oponiendo el valor de lo claro a lo equívoco, de lo consistente a lo contradictorio, que no admite la connivencia de espacios de libertad en órdenes de sometimiento, ni impulsos regresivos en discursos emancipatorios? ¿Desde dónde se resiste a la ambigüedad, a la sincronía de tiempos y a las paradojas de la subjetividad? ¿*Qué teme* la voluntad que consagra la economía y la jerarquía interpretativas contra el valor de la ambigüedad?

La ambigüedad asumida no es falta de perspectiva, sino inestabilidad por exceso de perspectivas. No connota debilidad en las convicciones sino desborde en las mismas. Más aún, bajo su mirada voluptuosa la debilidad queda puesta del otro lado, en la *mediocridad de lo idéntico*, en la economía de la jerarquía interpretativa que no logra recoger la riqueza del reverso. Con ello, la crítica permite nuevamente asociar la pretensión de verdad a la rigidez del espíritu, remitir el juicio dualista a la pobreza interpretativa: "¿Qué es, pregunta Nietzsche, mediocre en el hombre típico? Que no entiende la necesidad del reverso de las cosas: que combate los demonios como si uno pudiese prescindir de ellos: que no está dispuesto a tomar lo uno con lo otro (...) lo que el mediocre tiene por deseable es aquello que nosotros combatimos: el ideal concebido como algo inocuo, sin mal ni peli-

gro, incuestionable (...) nuestra comprensión es el opuesto: que en cada crecimiento del hombre, también debe crecer su otro lado".[6]

La economía del dualismo prefiere fijarse motivos escasos pero que proveen certezas perennes. La conformidad es su fuente de tranquilidad, y para ello también hace coincidir su juicio de verdad con un juicio moral y un juicio de salud, que atribuyen el cambio de perspectiva a una debilidad de la voluntad. Nuevo pliegue crítico: la ambigüedad revierte estos juicios y los coloca del lado de la complacencia gregaria. Irrumpe en la tranquila paz burguesa con el desasosiego de lo heterogéneo. "El reino de lo heterogéneo, dice Habermas a propósito de Bataille, resiste a la asimilación a las formas de vida burguesa y a las rutinas de la vida cotidiana, y escapa a la intervención metódica de las ciencias."[7] La avidez de lo múltiple hace de contraste a la uniformidad de las jerarquías. Al revés de Hegel, que subsume la diferencia en la perspectiva centrípeta de la identidad del sujeto, en la ambigüedad el movimiento se resuelve en la primacía de la diferenciación y la diversidad. Invierte la metafísica: la identidad se constituye en parte, *momento* de la ambivalencia.[8]

La ambigüedad concurre con el filósofo trágico en un excedente interpretativo. Dicho excedente permite entender la hipersensibilidad no como caída sino como riqueza del

[6] F. Nietzsche, *La voluntad de poderío*, op. cit., p. 470.

[7] Habermas, op. cit., p. 256.

[8] ¿Puede hablarse, asimismo, de una *otra* economía desde el lado de la ambigüedad, en circunstancias en que ésta se deduce de una *sobreabundancia* de perspectivas? En el parágrafo 228 de *Humano, demasiado humano*, intitulado sintomáticamente "El carácter fuerte y bueno", Nietzsche impugna la pobreza de perspectivas del hombre al que habitualmente se le reconoce por su fortaleza de carácter: "Un pequeño número de motivos, una acción enérgica y una buena conciencia constituyen lo que se llama firmeza de carácter. Al hombre de carácter fuerte le falta el conocimiento de las múltiples posibilidades y direcciones de la acción; su inteligencia es gregaria, sierva, puesto que no le muestra en un caso dado más que dos posibilidades a lo sumo; entre ellas debe hacer, por tanto, necesariamente una elección muy conforme a su índole, y lo hace fácil y rápidamente..." (F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, op. cit., 1984, p. 174).

desgarramiento. Allí recupera Nietzsche la estetización del dolor como *pathos*. El *pathos* es ambiguo porque a la vez denota padecimiento y connota riqueza expresiva. El *pathos* se entiende doblemente como padecer y pasión, como inexorable y como singular, como inexpurgable pero infinitamente conjugable. Es destino pero a la vez *lucha* contra el destino, fatalidad del conflicto y resistencia dentro de él, aspereza y sutileza del destino. Bajo esta perspectiva el destino se vive pluralmente, no sólo porque provoca sentimientos contradictorios sino porque discurre contradictoriamente. No hay mayor riqueza del destino que en aquél que interpreta de manera múltiple los avatares de su contingencia y la forma en que se afecta por ella. Cada giro en los acontecimientos despierta un abanico de lecturas. Allí donde el destino queda enriquecido por interpretaciones múltiples, mitiga su parte de fatalidad y exalta su creatividad.

De allí la redefinición del filósofo trágico como filósofo plural e hipersensible en el Nietzsche tardío: "Sus requisitos incluyen cualidades que usualmente destruyen a un hombre: 1) Una tremenda multiplicidad de cualidades; debe ser un resumen del hombre, de todos los deseos más altos y más bajos del hombre: el peligro en la antítesis, también en la inconformidad consigo mismo; 2) debe ser inquisidor en las más variadas direcciones: el peligro de estallar en pedazos..."[9] El filósofo trágico no es la víctima del destino sino el artista que *empuja* el destino al máximo de sus posibilidades. La inconformidad es el resorte para su inventiva. Y mientras la jerarquía interpretativa no logra desligar el *pathos* de la catástrofe, la ambigüedad conjura la catástrofe con la voluptuosidad de sentidos. Con ello añade un pliegue a su crítica: pone en evidencia la fragilidad del logos que se sorprende atrapado en la imposibilidad de confrontar la dimensión caótica o incontrolable de la existencia. Al descalificar el *pathos* en nombre del principio de control y de conmensurabilidad, el logos

[9] F. Nietzsche, *The Will to Power*, op. cit., p. 511.

queda expuesto en su falta de recursos para fecundar el destino con nuevas interpretaciones. Empobreciendo el *pathos*, revela su propia pobreza.

La ambigüedad lleva la marca de la disolución. ¿Pero qué no lleva esa marca? La jerarquía interpretativa pretende conjurar la disolución; pero la propia ambigüedad opera como crítica irreversible al poner al desnudo la vana pretensión de consagrar una interpretación absoluta de la vida. La identidad misma queda expuesta en su contradicción y se vuelve ambigua: por una parte quiere ahorrarse las errancias pero a la vez cercena su propia riqueza interpretativa. La economía deviene mala economía. La ambigüedad en cambio, como oscilación entre lo apolíneo y lo dionisíaco, rompe el pánico a lo irreparable porque incluye *dentro de sí* el momento posible de la disolución, lo propone como una inflexión *entre* perspectivas y no como el colapso de toda posibilidad de interpretación. El desorden no es el final sino el devenir-provisorio de todo final.

Visto desde Nietzsche, el carácter ambiguo no revela indecisión sino multidecisión: "Profunda aversión a reposar para siempre en cualquier visión total y única del mundo; fascinación por el punto de vista opuesto, renuencia a privarse del estímulo de lo enigmático".[10] La ambigüedad rompe la linealidad, disuelve la desolación del "nunca más" tanto como el reposo del "para siempre". El pensamiento de la ambigüedad nunca se cierra. Siempre adviene otra interpretación y siempre la interpretación adicional introduce un pliegue. El pensar desde la ambigüedad produce así un incesante movimiento de diferenciación, genera un *plus* en la mirada que recompone la totalidad al fracturarla, disuelve lo dado en esta tensión que no cede y que suma incluso al disolver. De esta manera la ambigüedad tiene un cierto efecto dionisíaco en la crítica que ejerce sobre la jerarquía interpretativa, pues reabsorbe dicha jerarquía en el advenimiento de nuevas lecturas. Siempre es posible el devenir de un nuevo pliegue, una perspectiva que

[10] F. Nietzsche, *The Will to Power*, op. cit., p. 262.

se añade y que no deja incólume el esquema precedente. Una vez reconocido el movimiento, hace irreversible la inestabilidad de las interpretaciones.

Pero el juego continúa. La ambigüedad no sólo se da porque una misma voluntad tiende hacia lo apolíneo *y* lo dionisíaco. También *en sí mismas* la figuración apolínea, como la disolución dionisíaca, llevan la impronta de la ambigüedad. Lo apolíneo quiere la individuación, pero a la vez el arquetipo (como tal, colectivo); es la forma pero también la fisura. Lo dionisíaco disuelve pero funde: resta sumando. Lo apolíneo es jerarquía, pero a la vez provisioriedad (y por ello, inversión de la idea de jerarquía como orden estable). Lo dionisíaco es caos, pero también –y en tanto caos– es fecundidad, fuerza de la que emanan todas las formas. Con todo ello, la ambigüedad queda plasmada no sólo como un vaivén entre antípodas, sino como un surco que va cargando cada antípoda con múltiples sentidos.

Asumir la ambigüedad es aceptar el devenir que en su movimiento siempre segrega nuevos pliegues o puntos de vista. Pero la ambigüedad es también el devenir mismo, porque el devenir es movimiento antitético hacia la creación y la corruptibilidad de todas las cosas. El arte de la transfiguración en el cual la ambigüedad cristaliza tiene este doble signo: formación de la apariencia y precipitación en el caos. No hay, sin embargo, una esencia caótica que subyace a un orden aparente ni viceversa, porque la relación no es de profundidad sino de temporalidad, como un ir y venir de la individuación a la fusión, secuencia *y* coexistencia. Otro pliegue: el devenir es acontecer sucesivo pero también es la apertura inconmensurable al interior de cada acontecimiento. La intensificación de la temporalidad que supone este movimiento de la ambigüedad –movimiento pendular y coexistencia de lo dionisíaco y lo apolíneo– no tiene nada de arcaica: remite al espíritu moderno que Baudelaire exaltara como eternidad *en* el instante. Coloca la plenitud de la existencia en la anchura sin límites del presente, y a la vez incorpora esa plenitud a la riqueza interpretativa implícita en el devenir.

¿Cómo se incorpora esta exaltación de la ambigüedad en una agenda de emancipación del sujeto? En primer lugar, relativiza toda concepción reductiva que inhibe la proliferación horizontal de proyectos colectivos. No se trata de negar la posibilidad de idear y ejecutar tales proyectos, sino de mantener un alto grado de libertad para desplazarse entre más de un proyecto, y de aceptar la mudanza de valoraciones respecto del proyecto en cuestión. En segundo lugar, mina la jerarquía interpretativa a través de la incesante diferenciación de puntos de vista; y mina la economía interpretativa con la elocuencia de su desborde de perspectivas. En tercer lugar, acerca la subjetividad moderna a la inestabilidad que le es connatural. No supone promesa alguna de felicidad, pero sí libera la subjetividad a una riqueza de perspectivas congruente con una agenda de secularización radical. No destruye el sentido, sino que socava el monopolio del sentido mediante la exuberancia de significación. Ejerciendo su inestabilidad interpretativa neutraliza el poder coactivo de los discursos de la moral, de la *ratio* y del orden simbólico. No suprime el diálogo, sino que le impone la exigencia del perspectivismo, de la confrontación de valoraciones y de la apertura a la diferenciación.

Elogio de la desmesura

Nietzsche impugna la identidad moral-metafísica apelando a una cultura helénica regida por dioses mortales y antropomórficos, desprovistos de suelo firme, y que hacen de esta certidumbre –del acontecer y el caer– la catapulta para la existencia. Llama la atención en este sentido la reivindicación que hace Nietzsche del festín dionisíaco: "En un mundo estructurado de esa forma y artificialmente protegido irrumpió ahora el extático sonido de la fiesta dionisíaca (...) Todo lo que hasta ese momento era considerado como límite, como determinación de la mesura, demostró ser aquí una apariencia artificial: la 'desmesura' se develó como verdad (...) en el

olvido de sí producido por los estados dionisíacos pereció el individuo, con sus límites y mesuras..."[11] Azar y aleatoriedad serían elementos que permiten liberar de la lógica de la necesidad. Esto tiene, sin embargo, una consecuencia que el propio Nietzsche no podrá resolver: ¿Cómo sortear los costos del irracionalismo que trae aparejado el azar, es decir, cómo evitar que la aleatoriedad devenga arbitrariedad, violencia e injusticia?

Ciertamente, desde la perspectiva dionisíaca *nada prescribe la libertad.* Más aún: bajo la perspectiva trágica sólo el "contingencialismo" –arrojarse a lo que dicta el momento– es lo suficientemente radical en su abandono como para hacer posible el tipo de libertad que piensa Nietzsche. La vuelta a Dionisio no es un salto hacia atrás sino hacia el vacío de la secularización disolvente. En esta inflexión se hace todavía más claro el péndulo entre lo dionisíaco y lo apolíneo. La disolución dionisíaca del sentido trascendente arroja a una realidad sin fondo, y esta pérdida de horizonte es interpretable de maneras muy disímiles: angustia del nihilismo en un extremo, fusión extática en el otro. La creación apolínea puede irrumpir en cualquiera de estas interpretaciones para transformar el vacío en libertad para autorrecrearse. Apolo hace del vacío la posibilidad de la reinvención. Capitaliza la disolución dionisíaca para disponer de una cierta libertad *ex-nihilo.* Allí va la apuesta de Nietzsche: lo dionisíaco es esa vuelta a "foja-cero" que hace posible luego que la historia emerja como singularidad. Permite *sustituir la heteronomía de lo particular por la epifanía de lo individual,* vale decir: oponer a lo particular como "caso de una regla" lo individual como "aparición de lo inédito".

Apolo resignifica lo dionisíaco como disolución-para-la-recreación, revierte la interpretación disolvente en interpretación autocreadora. La interpretación extrema de la libertad moderna se sitúa en este doble juego: la descarga dionisíaca provee el aligeramiento de la historia; y el espíritu apolíneo revela la

[11] F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia,* op. cit., pp. 242-243.

potencia autorrecreativa para revertir el efecto disolutivo de dicha descarga. Dionisio es libertad negativa, aligera la mochila de la biografía con la fuerza renovadora de su olvido. Apolo es metáfora de la libertad positiva: capitaliza esta "liviandad del desprendimiento" para ensanchar los márgenes y liberar la creatividad en la reconstitución de la biografía. Lo que arcaicamente asumía la forma de fatalidad, en esta visión secularizada se transfigura en energía liberadora.

La propia crítica nietzscheana –porque se quiere irreversible– opera como disolución dionisíaca. Descondiciona el espíritu, despuebla la pantalla para que más tarde el niño apolíneo trace en ella libremente sus figuras. La última metamorfosis del espíritu en la parábola del Zaratustra resuena al tránsito de lo dionisíaco a lo apolíneo. La aniquilación y desmesura dionisíacas acontecen como pasaje alquímico entre la crítica del león y la *autopoiesis* del niño. El león no es, empero, la instancia de la desmesura sino del derrumbe de todo aquello que la inhibe. El vértigo disolutivo es el momento posterior al trabajo del león, adviene cuando éste se retira de escena y destapa el chorro del devenir. El festín en que todo pierde su lugar fijo en el cosmos no tiene al león entre sus anfitriones, pero sin su crítica demoledora dicho festín no sería más que una referencia mítica a un pasado presocrático, y no una metáfora del salto hacia el futuro-totalmente-otro. La fiesta dionisíaca donde se inmolan los dioses (o se funden con los seres carnales) es un ritual de pasaje para el niño nuevo, el desenlace apolíneo que emerge de esa fusión en que todo pierde su jerarquía valórica precedente, y a partir de la cual el sujeto puede recrear el mundo y autoproducirse.

¿Consagración del ideal libertario escrito en los pergaminos de la modernidad? ¿Pero es prudente confiarse a una dinámica cuyos impulsos pueden también trazar guiones siniestros? ¿O precisamente esta confianza puede salvar de un Dionisio cruel y de un Apolo impotente?

El festín dionisíaco es del pasado remoto y de un futuro incierto. Pero es el Nietzsche-león, el de la crítica irreversible, quien hace la diferencia y busca evitar la mera repetición de

un pasado mítico en un futuro secularizado. El retorno de las figuras olímpicas tiene que darse *selectivamente*, potenciando su pulsión creativa y mitigando su efecto regresivo. En esta perspectiva, la vorágine disolutiva del festín dionisíaco podría propiciar los efectos liberadores de las muertes de todos los dioses de la modernidad. Un eslabón inédito une a Dionisio con la secularización radical: la aceleración del tiempo histórico, la proliferación expresiva, el "éxtasis comunicativo" a escala global, la mezcla de etnias y códigos culturales, la creciente indeterminación del futuro y los procesos vertiginosos de recomposición social, constituyen signos que pueden asociarse a esta imagen filo-dionisíaca –nihilismo dinámico, desorden simbólico, contingencialismo que todo lo devora–. La velocidad de la obsolescencia ilustra la provisoriedad apolínea, aunque anclada en su versión mercantil. La caída del muro es el acontecimiento emblemático que sugiere tanto la disolución de un orden como la invitación a crear nuevos órdenes. Doble carga de la entropía y la libertad que evoca este péndulo trágico del comienzo de la historia, reproyectado hacia el final de la historia.[12]

[12] Cabe distinguir entre esta imagen de secularización radical y la sensibilidad postmoderna. La primera no supone una renuncia a la crítica ni la complacencia con el destino de la modernidad. Por el contrario, exige como premisa para la emancipación la máxima intransigencia de la crítica: disolución de mitos escondidos bajo el ala de la razón; genealogía de la moral llevada hasta las últimas consecuencias; desenmascaramiento de los discursos de poder; renovación radical del sentido. El mentado cinismo postmoderno puede ser la interpretación *débil* de esta secularización: el usufructo superficial de sus efectos, y su identificación con la renuncia a la crítica. En un proyecto de secularización radical la crítica requiere, en cambio, pasar primero por el desgaste depredador del león para abandonar la escena. No vaya a ser que tomando atajos la voluntad de liberación acabe, una vez más, bebiendo su propia sed.

CAPITULO V

DRAMAS EN LA SENSIBILIDAD MODERNA

Del juicio moral al autorreconocimiento trágico

Para Nietzsche la razón se neurotiza en la historia, disimula sus regresiones con simulacros de madurez: Hegel "madura" la Providencia al transmutarla en razón histórica, y Marx la muestra aún más confiable al despojarla de metafísica. Pero tras esta apariencia de secularización se preservan matrices de la vieja moral. En el nuevo adulto subyacen todavía las dependencias infantiles. El Iluminismo y la Revolución no superan sino que refuerzan el providencialismo y redentorismo históricos: siempre queda un tribunal supremo escondido bajo los cimientos de la historia, y siempre este tribunal guía nuestros pasos, juzga nuestras acciones y decide sobre nuestro acceso al paraíso perdido. La moral se preserva metamorfoseándose. Más tarde, la razón productiva se convierte en examen de buena conducta; y la autocontención de los impulsos, medida que la moral siempre impuso para decidir sobre el valor de los sujetos, vuelve envasada en la figura de "disciplina productiva" o "agente de la modernización".

¿Desde dónde interpelar esta filiación subcutánea entre moral y racionalización? Georges Bataille reconstruye una larga historia de la transgresión y el derroche en que la lógica de la acumulación productiva queda conjurada espasmódicamente por la pasión, la fiesta, el misticismo pagano o la poesía. En su apología de la parte "maldita",

interpreta la práctica del derroche (la *dépense*) como recurrencia en que la comunidad abre brechas en su propia racionalización: boquetes de celebración donde se derrama el esfuerzo sostenido de la acumulación. También la transgresión orgiástica y el frenesí pagano rebasan los tabúes del autocontrol gregario y vuelven a la vivencia del desborde por espacio de una noche o de una iluminación. Pero éstas son para Bataille formas parciales y relampagueantes de compensación que no aniquilan la racionalización dominante sino que dan vuelta la moneda bajo la forma de la excepción. Esta excepción *requiere de la regla* para afirmarse en la transgresión y por lo tanto también *confirma la regla.* "La transgresión, afirma Bataille, difiere del 'retorno a la naturaleza': *levanta la prohibición sin suprimirla* (...) no habría erotismo si no hubiese, en contrapartida, el respeto a los valores de la prohibición."[1]

No significa esto que Bataille pretenda subordinar la experiencia del desborde a la *ratio* calculadora. Por el contrario, lo que Bataille lamenta es que "la humanidad consciente permanece en un rango menor: ella se reconoce el derecho de adquirir, conservar o consumir racionalmente pero excluye en principio el *derroche improductivo*".[2] No obstante, al retomar más tarde los estudios etnológicos que destacan la oculta eficacia económica de la lógica de la pérdida (el *potlach*, el *don*), el propio Bataille se somete a una ambigüedad: de una parte consagra el desborde al elevarlo a la categoría de una *otra* economía (confrontando la *ratio* moderna), pero de otro lado somete el desborde al rango de una lógica funcional y mitiga así su poder transgresor. Esta misma ambivalencia la propone Bataille como el drama de la filosofía, cuyo necesario disciplinamiento la priva de las experiencias extremas que debieran

---

[1] Georges Bataille, *L'Erotisme*, París, Les Editions de Minuit, 1957, pp. 42 y 243. Véase también de Georges Bataille *La part maudite (précédé de La notion de dépense)*, París, Les Editions de Minuit, 1967; *La literatura y el mal*, Madrid, trad. de Lourdez Munárriz, Taurus, 1971; y *L'expérience intérieure*, en el quinto tomo de las obras completas publicadas por Gallimard, París, 1973.

[2] Georges Bataille, *La part maudite*, op. cit., pp. 27-28.

constituir su objeto último: "El impasse de la filosofía es que no puede lograrse sin la disciplina y, de otra parte, fracasa por el hecho de que no puede abrazar los extremos de su objeto", por lo que "la filosofía es, en suma, negación de la filosofía", dado que la verdadera filosofía debiera reírse de la filosofía, "supone la disciplina y el abandono de la filosofía", de manera que "sin la disciplina sería imposible llegar a este punto, pero esta disciplina nunca llega al extremo".[3] La disciplina que el pensamiento se exige para alcanzar los extremos del pensamiento conjuga la contradicción entre la *ratio* y su rebasamiento.

También en Nietzsche la filosofía encarna de manera privilegiada este drama de la sensibilidad moderna: de una parte la expansión de las fronteras de la subjetividad, pero por otro lado la racionalización requerida para operacionalizar esta expansión. La filosofía se vuelve metáfora de dicha sensibilidad: sometiendo la experiencia al rigor disciplinario de la optimización coloca límites a la vocación expansiva. En el caso de Nietzsche la disciplina de la razón, con su incansable capacidad de acumulación y digestión, tendrá su antípoda en la experiencia de disolución dionisíaca (también Bataille recurría a la orgía como imagen de rebasamiento). En contraste con la mecánica económica de la razón moderna, el desplazamiento gratuito de la razón trágica. En las certezas de Dionisio y en el seno de la orgía báquica no habría acumulación posible y todo siempre retorna a la fiebre de su propio cuestionamiento. Las afirmaciones dionisíacas no excavan rigurosamente sino que se desplazan aleatoriamente. No son convergentes sino múltiples: "Una lógica de la afirmación múltiple, y por ende una lógica de la afirmación pura, y una ética del goce que le corresponde, tal es el sueño antidialéctico y antirreligioso que atraviesa toda la filosofía de Nietzsche".[4] La discontinuidad en esta cosmovisión helénica sirve a Nietzsche para conjurar esa otra gim-

[3] Bataille, *L'Erotisme*, op. cit., pp. 286-287.
[4] Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p. 20.

nasia moral de la razón moderna. Dionisio el de los pies ligeros, el que danza. La interpretación trágica burla el sustancialismo del sujeto moral-racional al postular un devenir en que las figuraciones no perduran.[5]

La fuerza disolvente del arquetipo dionisíaco desacredita las pretensiones legisladoras de la razón kantiana. Ya en *Aurora* Nietzsche desenmascara una moral oculta tras el criticismo kantiano, argumentando que en la pretensión autorregulatoria que Kant otorga a la razón asoma una manipulación moralizante: "Pedir a la inteligencia que midiera ella misma su valor, su fuerza y sus límites, ¿no era un absurdo? La verdadera respuesta hubiese sido que todos los filósofos han edificado sus construcciones sobre la seducción de la moral, lo mismo Kant que los anteriores; que su intención sólo en apariencia iba enderezada hacia la certeza y hacia la verdad, pero en realidad se dirigía hacia la *majestad del edificio de la moral*".[6] Y más adelante, con más ironía: "Dejo a la consideración del lector si puede tener verdadera voluntad de *conocer* las cosas morales el que se entusiasma desde el primer momento con la idea de la ininteligibilidad de las mismas. Sólo puede pensar así el que crea sinceramente en las revelaciones del cielo, en la magia, en las apariciones y en la fealdad metafísica del sapo".[7]

Nietzsche también opone la individuación apolínea a la conciencia moral kantiana. ¿Hay autonomía posible si resiste la individuación y es inducida por la pura formalidad de una

---

[5] Por cierto, la vivencia trágica del autorreconocimiento no está exenta de pánico. Lo dionisíaco lleva consigo esta doble carga: el terror del abismo y la potencia de la plasticidad. "Junto a la idea de que la sabiduría dionisíaca es algo ante lo que el griego tiende a huir, por el terror de ver en virtud de ella los caracteres caóticos y abismales de la existencia, corre a lo largo de toda la obra (de Nietzsche), y a menudo más parece predominar la otra idea de que lo dionisíaco es, por su misma naturaleza, por la sobreabundancia y la multiformidad que encierra en sí mismo, potencia plástica, formadora de apariencias y de ilusiones siempre nuevas..." (G. Vattimo, *El sujeto y la máscara*, op. cit., p. 30.) La lucha de la existencia es por conjurar la disolución, pero también por contactarla.

[6] F. Nietzsche, *Aurora*, México, Editores mexicanos unidos, 1986, pp. 6-7.

[7] Ibíd., pp. 89-90.

ley moral o por un mandato universal en la conciencia subjetiva? ¿No es éste un mecanismo que reproduce en versión secularizada la infalibilidad moral que pide el calvinismo para la vida individual? En contraste con esta fórmula Apolo opone la plasticidad en el tiempo y el espacio: la continua metamorfosis y la incesante diferenciación. Pero la plasticidad no es sólo el *datum*, sino también la perspectiva para celebrarlo: sin ella la evidencia del carácter transfigurativo de la vida puede ser un infierno para quien la experimenta o descubre. De manera que la interpretación apolínea no sólo descubre la transfiguración como verdad de la existencia, sino además la celebra al postularla como real. Por un imperativo vital, la exaltación se hace inseparable del descubrimiento. Dado que en el código apolíneo esta metamorfosis-diferenciación nos atraviesa colectiva y singularmente, la plasticidad es la mejor defensa, y es el efecto del devenir que también nos recorre.

La oposición entre moral universal en Kant, y transfiguración-diferenciación apolínea, se hace más palpable en los valores que ambas perspectivas le asignan a la forma. Tanto la interpretación apolínea como la kantiana apuestan por la forma, pero Apolo separa la forma de la *formalidad*. Kant quiere llegar a un incondicional moral por medio de la *pura forma* y lo hace por vía de una triple secuencia: formula el problema de la moral en términos lógicos; resuelve la cuestión moral por vía de la deducción lógica; y alcanza corolarios que son a la vez conclusiones lógicas y principios incondicionales capaces de fundar una moral universal. Como la *Etica* de Spinoza, la *Crítica de la Razón Práctica* de Kant se construye deductivamente desde premisas a corolarios. La interpretación apolínea, en cambio, privilegia la forma en sentido estético y no lógico, y opone un pensamiento experiencial-inductivo al pensamiento hipotético-deductivo. La forma es pluralismo estético que a la vez se constituye, analógica o metafóricamente, en base para la ética de un sujeto que se asume en metamorfosis continua. De esta manera *el tránsito mismo* de un principio expresivo a un principio ético también tiene primacía estética: no es una conexión lógica sino un vínculo analógico. La

diversidad en la forma se extiende al pluralismo en los valores y las interpretaciones.

Kant quiere vaciar de contenido las proposiciones de la moral, y restringirla a un único mandato universal de validez para todos, y cuya formulación sea tan formal que permita aplicarse universalmente. Sólo por esta motivación puede entenderse la tremenda generalidad en que se resume su imperativo moral: "obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda convertirse en ley universal". Todo lo contrario ocurre en la interpretación apolínea donde la forma puebla de figuras una existencia siempre destinada a retornar a su vaciedad originaria. La pura forma en la moral kantiana fundamenta su validez universal al "limpiar" la voluntad de todo prejuicio, interés y contingencia personal. Una vez "vaciada" de motivaciones la voluntad podrá, según Kant, obrar conforme al precepto formal-universal que reza su ley moral. En las figuraciones apolíneas, en cambio, la forma es negación de lo universal, afirmación del ser en tanto imagen, forma específica, contingencia que permea toda interpretación. Si Apolo levanta la efímera existencia como obra de arte para contrastarla contra el fondo-sin-forma de Dionisio, Kant levanta la moral como pura forma para oponerla a la efímera superficie de la biografía. ¿No sugiere este contraste una dicotomía en que se mueve la sensibilidad moderna? ¿No estamos, acaso, atravesados por ambas tentaciones: el contingencialismo estético de Apolo y la fundamentación universal de una moral, la forma como proliferación expresiva versus como disciplina de un discurso que nos sirva de fundamento?

A la luz del ciclo disolución-individuación que propone Nietzsche en la interpretación del mundo helénico, la conciencia moral queda impugnada desde dos extremos. Por un lado la vacuidad dionisíaca revela el carácter de *pretensión* del sentido común o del juicio gregario, expone como ficción esta continuidad de la voluntad requerida para fundamentar la razón práctica. Por otro lado el contingencialismo apolíneo afirma que no hay individuación pensable desde una voluntad

que sólo obra inspirada en motivaciones universalizables: metamorfosis y diferenciación socavan el universalismo de la moral. Dionisio y Apolo objetan desde dos extremos el formalismo kantiano. Sea minando la continuidad con la imagen de la disolución, sea descompaginando la universalidad con la exaltación de lo singular. Ora aparece la plasticidad apolínea como evidencia de que no toda forma es pura abstracción, ora la disolución dionisíaca constata que ninguna figura tiene garantizada su consistencia.

Esto fuerza a plantear otra tensión irresuelta de la modernidad, a saber, entre contingencialismo valórico versus normas de validez general. Tanto el "éxtasis" disolutivo como la voluntad de individuación, exaltadas por Nietzsche, pueden llevar a legitimar la discrecionalidad en materia moral, con los peligros que ello implica en la convivencia a toda escala. Este peligro refleja las ambivalencias en la lucha de Nietzsche contra Kant: ¿Cómo postular la autenticidad dionisíaco-apolínea que socava la sensibilidad gregaria, y a la vez garantizar que esta autenticidad no encarne en un estado de violencia o en un individualismo excluyente? O a la inversa: ¿Cómo postular una convivencia solidaria sin sucumbir al potencial tiránico de los imperativos universales?[8]

Pero el autorreconocimiento trágico no sólo impugna la conciencia moral sino también –como la genealogía– vincula esta impugnación con la crítica de la metafísica platónica. Para la interpretación trágica el autoconocimiento incluye esta experiencia de reabsorción del sujeto por la fusión dionisíaca, pero como experiencia de tránsito y efecto de contraste desde donde el sujeto puede luego vivirse como acto de

[8] Ante la disyuntiva, vale la pena deducir los aspectos más constructivos de la singularidad apolínea, a saber: i) la afirmación de la singularidad como expresión de autenticidad individual y de libertad de cada cual para diferenciarse o desbordarse respecto de las distintas formas de tiranía del rebaño (o de racionalización sistémica); y ii) la vocación democrática como posibilidad *colectiva* del desarrollo de las singularidades y de la expansión de la subjetividad, lo que exige libertades progresivas para el conjunto social y reclama una distribución más democrática de tales posibilidades de desarrollo.

singularización. El fondo dionisíaco hace posible la contraparte apolínea como acto de singularización, concibe lo *singular como irrupción.* En la matriz platónica, en cambio, la división inmutable entre lo racional y lo pasional, entre lo esencial y lo particular, y la consiguiente toma de distancia frente al mundo sensible y a la propia sensibilidad singular, privan al autoconocimiento tanto de la posibilidad de esa experiencia *oceánica,* como de los actos de diferenciación singular que emergen de ella. En la experiencia trágica el autoconocimiento tiene una doble raigambre estética: como experiencia productiva de formas y figuraciones, y como proximidad inmediata del conocimiento con las sensaciones. En el modelo platónico del autoconocimiento, en cambio, las sensaciones y figuraciones quedan desde la partida desvalorizadas frente a la primacía de la razón y las categorías de la metafísica. Nada más lejos de la vivencia fusional del autoconocimiento que la postulación de dos mundos impermutables y la consiguiente descalificación de la esfera de la sensibilidad. El *conócete a ti mismo* en el mundo trágico no consiste en reconocer la razón dentro del mare mágnum de la interioridad: por el contrario, es reconocer el carácter de *figuración* de la razón, que también, al experimentarse como singularización, queda sujeta a la fuerza plástica-transfiguradora del devenir.

No es casual que como camino de autorreconocimiento Nietzsche invoque el olvido y Platón el recuerdo. En el modelo platónico el autoconocimiento implica un remontar lógico de lo individual a lo universal, un remontar ontológico de la apariencia a la esencia, y un remontar biográfico de la contingencia a la inmortalidad. El "recuerdo racional" aparece como la operación que une la inmortalidad del alma con el conocimiento racional, tema desarrollado en el diálogo del *Fedón.* El argumento que allí esgrime Platón por boca de Sócrates es el siguiente y opera como profecía autocumplida. Como el mundo sensible es cambiante y engañoso, el conocimiento racional (de lo verdadero e inmutable) exige una toma de distancia respecto de la contingencia y de la propia sensibilidad. Para

hacerlo, el sujeto debe remontar su facultad para conocer (facultad depositada en su alma, en oposición a su cuerpo) un reino "pre-biográfico" donde el alma ha podido tomar contacto directo con las ideas verdaderas. Este conocimiento *precede* a la experiencia sensible y por lo tanto no queda más que el alma recuerde lo que conoce en su "estadía" en el reino pre-sensible, antes de encarnar en un cuerpo. Con ello, el autoconocimiento requiere negar el cuerpo y remontar la vida personal hasta reconstruirse sin distorsión en un pre-tiempo donde nada "acontece" y todo es absoluto.

En el autorreconocimiento trágico, en cambio, el *remontar ontológico* no lleva a ideas claras sino a una experiencia oceánica-disolutiva. El recuerdo en este caso –o remontar– se funde con su negación: la embriaguez dionisíaca es el éxtasis del olvido. Además, el autorreconocimiento trágico no opera analíticamente separando lo sensible de lo inteligible, sino a través del juego y la permutación entre lo apolíneo y lo dionisíaco. Este juego tiende al desborde de imágenes y no a la agregación de imágenes singulares en conceptos totalizadores. Nada permanece lo suficiente para el salto del caso a la regla o del fenómeno al concepto. El olvido es la evidencia de esta insubsumible abundancia en la interpretación trágica de la vida.

¿No reaparece en esta oposición otra tensión de la sensibilidad moderna? ¿No estamos, acaso, tensados entre la extatización del cambio y la voluntad por controlar categorialmente nuestro entorno, entre el deseo de sumirnos en la vorágine de la contingencia y el imperativo de desandar nuestra memoria para abrazar la construcción originaria de nosotros mismos? ¿No nos movemos entre un ideal de autoconocimiento objetivo, expurgado del ripio de la sensibilidad individual, y un ideal de sujeto jugado en los avatares de su biografía singular? ¿No conviven en nuestra sensibilidad dos mitos contrapuestos de emancipación, uno adherido al trascendentalismo meta-histórico y el otro celebrando la intensidad irreductible del instante? ¿Cómo conjugar la plasticidad transfiguradora con la continuidad progresiva, la irreductibilidad de lo singular con la voluntad general, la reciprocidad de derechos con la individuación

diferenciante, la racionalización sistémica con la multiplicidad expresiva, en fin, la razón práctica con el autorreconocimiento trágico? ¿Y no es esta conjugación, a la vez que irrealizable, parte medular de la sensibilidad moderna?

Nietzsche hace una costura adicional entre autoconocimiento y moral que es preciso considerar al formular las preguntas precedentes. La oposición olvido-recuerdo tiene su correlato en la oposición inocencia-resentimiento. La valorización del recuerdo une la metafísica platónica con la moral del resentimiento (la moral del esclavo, o moral reactiva). El resentimiento es un rasgo psicológico que torna imposible el olvido, pero sobre todo *torna imposible el efecto liberador del olvido.* Más que atado a la memoria, a la resaca de la memoria. El remontar metafísico comparte con el recordar del resentimiento esta traba al juego del devenir. Como en el alma platonizada, para el resentido no hay nada nuevo bajo el sol: toda figuración que emerge merece siempre su imperturbable desconfianza, tal como el remontar metafísico niega *a priori* la capacidad productiva del devenir en nombre de una esencia verdadera que identifica la contingencia con la decadencia.

La condición postmoderna o el fantasma del nihilismo

No por nada la tentación disolutiva y el aire enrarecido de lo trágico reaparecen como figuras fantasmáticas en el vaivén de la secularización postmoderna. En un momento de derrumbe de certezas y mutación de racionalidades siempre se cuela el deslumbrante relámpago de la fisura. Ni el turismo existencial postmoderno ni la búsqueda de autorreconocimiento oceánico son casuales. En este sentido resulta sintomático un amplio haz de tendencias que cobran fuerza en las últimas décadas: la experimentación con psicotrópicos en busca de epifanías o de autodisolución extática; la recurrencia de rituales de fusión que se oponen a la mentalidad racionalista; el coqueteo con el misticismo a través de los encuentros Oriente-Occiden-

te; las tantas búsquedas de las huellas de la tribu, sea en la selva amazónica o en las subculturas urbanas; y los discursos de la Nueva Era con sus promesas de liberación a la carta.

La simpatía con el esteticismo y/o con las experiencias oceánicas retrotrae al péndulo que une y permuta lo apolíneo con lo dionisíaco. Cuanto más se fisuran los metarrelatos de la modernidad (y con ellos todo su sustento moral-metafísico) más presencia adquieren ambas pulsiones. Los discursos en boga van desde la exaltación apolínea de las figuraciones efímeras-y-bellas (incluidas la moda, la publicidad, el escaparate), hasta la invocación disolutiva en los muchos integrismos mesiánicos que recorren el mundo y violentan el pluralismo por todas partes. Pero en contraste con la matriz Dionisio-Apolo que Nietzsche rescata del mundo helénico, en la versión contemporánea la permutabilidad pareciera entrabada. Falta todavía una voluntad colectiva en busca de mediaciones entre el esteticismo liviano y la viscosidad de la disolución. ¿Cómo ir más allá de la banalidad sin caer en recetas morales o doctrinas absolutas?

De una parte, el esteticismo posthistórico carece de plasticidad justo cuando más la necesita, a saber, al momento de transitar hacia una experiencia más profunda de fusión oceánica. La limitación postmoderna radica en su renuencia a excavar, su resistencia a sumergirse en experiencias menos individuales como pueden ser la profundidad del amor o la entrega en la solidaridad. Atrapado en una infatigable secuencia de siluetas, figuraciones y recombinaciones hipercreativas, el conjunto (y el detalle) van perdiendo sentido precisamente porque redundan en una obesidad de sentidos: falta de pausas, marea que no cede, plasticidad incapaz de valorarse porque no se deja contrastar contra un fondo-sin-forma, ni se atreve a experimentar el carácter desgarrador de la pérdida. La postmodernidad parece suave, pero no descansa. Sus habitantes "escapan de sus propias metamorfosis. No están a la espera de ellas, las anticipan; prefieren serlo todo menos lo que podrían ser. Recorren en automóvil los paisajes de su propia alma, y como sólo se detienen en los puestos de gasoli-

na, piensan que están hechos de gasolina".[9] Se defienden de la desidentidad arrancando hacia adelante. No es un juego de contrastes sino el miedo a enfrentar la fuerza de los contrastes. El bajo perfil de las ideaciones e imágenes nuevas permite que el "continuum" de individuaciones no se agote, e impida entonces la irrupción real de la fisura, del desfondamiento o de la plenitud. Todo lo convierte en combinación ingeniosa. El placer del espectáculo se impone sobre la pesantez de la vida cotidiana pero a la vez se niega a sí mismo por el constante superávit de creación, su rutinización que lo consagra y disminuye a la vez. Para algunos, sano contingencialismo después de tantas décadas de hiper-Logos. Para otros, banalidad enfermiza que resulta de la pérdida de valores de referencia.

De otra parte, y en el reverso de todo esto se perfila una voluntad de fusión disolutiva en el misticismo, el fundamentalismo, el holismo y algunos esoterismos que tienden a explicarlo todo con sus propias y excluyentes máquinas de interpretar signos. En contraste con la variación ininterrumpida de formas en la sensibilidad postmoderna, la reiteración incesante de lo mismo, una búsqueda de fusión del individuo en la doctrina a la que le falta el costado de la singularidad. Discurso fundamentalista que siempre dice lo mismo y se aferra a la disolución del devoto en la masa o en el líder; esoterismo autorreferido que de tanto perseguir el olvido oceánico está siempre aniquilándolo con la obsesión de conquistarlo; misticismo que se niega a la riqueza personalizante del lenguaje, y confunde la fusión con el mutismo. La vida sólo se concibe en la adscripción y en sus reglas. El éxtasis se rompe por el reverso: por falta de figuraciones y ausencia de Olimpo. La invocación reiterada de lo Uno es tan entrópica como la plasticidad que no se permite silencios. Y no es casual que la voluntad de singularización conviva con esta otra voluntad moralizante que quiere aniquilar toda singularidad.

---

[9] Elías Canetti, *La provincia del hombre* (Carnet de notas, 1942-1972), Madrid, trad. de Eustaquio Barjau, Taurus, 1982, pp. 19-20.

¿Por qué el desencuentro y la incapacidad de mediación? ¿Por qué cuando la secularización podría flexibilizar la sensibilidad moderna y predisponerla a la permutabilidad que Nietzsche invoca a través del perspectivismo, algo traba esta potencia? ¿Por qué no se produce ese juego de permutaciones que podría positivizar el debilitamiento de las certezas y enriquecer la subjetividad? Tales preguntas fuerzan a reinterpretar el nihilismo a la luz de este impasse, a saber, como una situación de fractura de los metarrelatos (del Logos en la modernidad) que sacrifica las certezas de la razón sin por ello predisponer a la permutabilidad en el juego heraclíteo de individuación y fusión. De un lado quedan las individuaciones frivolizadas, del otro lado el repliegue en el dogma o la tribu.

Para explicar esta rigidez quisiera someter la aparente plasticidad postmoderna a un ojo crítico. Bajo la apariencia de flexibilidad rige una imposibilidad de permutar racionalidad. La *ratio* se impone en su versión instrumental y mercantil. Bajo la invocación esteticista de la combinación de formas, subyace la voluntad de maximizar rendimientos y conquistar mercados cautivos. El rigor de la competitividad explica el hecho de que la postmodernidad siempre tiende a una *maximización* del despliegue de bellas apariencias, a una *hiperproductividad* de la forma. La compulsión productivista no se compensa sino que se consagra con su embellecimiento. ¿Qué más hegemonía de la racionalidad instrumental que esta hiperkinesia configurativa? ¿Y qué mejor enmascaramiento para dicha hegemonía que la estetización-extatización de los mercados?

La posibilidad de permutar se inhibe allí donde más brilla la plasticidad. El esteticismo hiperkinético no se transmuta en la disolución dionisíaca, precisamente porque ese esteticismo guarda fidelidad a la espiral progresiva de la racionalidad del capital. No abandona la *ratio* y por ende no penetra en el reino de Dionisio donde "lo desmesurado se revela como verdad": el neoindividualismo es simultáneamente hedonista y ordenado, "enamorado de la autonomía y poco inclinado a los excesos, alérgico a las órdenes sublimes y hostil al caos y a

las transgresiones libertinas".[10] Acepta la catástrofe como concepto epistemológico o como espectáculo, pero no como experiencia autodisolvente. La relación con el mundo, en apariencia reapropiada por la facultad creativa del sujeto postmoral, perpetúa un vínculo en que ese sujeto yace subordinado a la marcha racionalizada de la productividad. El hecho de que la *estética de la producción* se plasme también en una *hiperproducción estetizante* no mitiga esta situación sino más bien la intensifica. Bajo la mirada crítica, el incremento de la plasticidad en las biografías de las personas o en las formas de expresión sigue regida por la lógica de maximización en el uso de los componentes.

La estética de la combinatoria no transita fácilmente hacia una experiencia de fusión, porque el cálculo persiste como parte medular de sus figuraciones cotidianas. El individualismo posesivo se exacerba en este culto a la proliferación de formas. Las invocaciones de gasto inútil o gratuidad, recurrentes en la retórica postmoral, distan mucho del concepto de derroche en Bataille: no operan como transgresión a la lógica de la acumulación sino que se incorporan a la circulación mercantil bajo la forma de *contra-mercancía* publicitaria. Un gasto excesivo se valora al interior de la propia estética publicitaria, adquiere mayor peso simbólico y produce efectos de irradiación que reportan utilidades aún mayores. No es la apuesta por el desborde sino la incorporación de la paradoja en la lógica económica. Hasta con los juegos y los escenarios se puede hacer teoría económica, y esto puede servir como metáfora para comprender en qué medida lo que se estetiza sigue perteneciendo al discurso de la *ratio* en su forma de producción de utilidades.

Leída críticamente, la destreza combinatoria aparece subordinada a una lógica excluyente. Se impone como efecto cultural de una mutación en la estructura productiva y en el intercambio material. La razón instrumental ha introducido

[10] Lipovetsky, op. cit., p. 49.

originalmente en la esfera de la producción y de la competitividad económica la exigencia de recombinar sin cesar. Recrear o morir en la competencia: nueva máxima del capitalismo globalizado que se transmite en imágenes. La lucha por consumidores a escala planetaria lleva a la diferenciación progresiva de los productos, y en aras de ganar esa lucha la *ratio* se desplaza hacia la maximización de combinaciones y formas. El ideal productivo, siempre inalcanzable, es un modelo por cada cliente. Desde allí se abren anillos que trascienden la esfera del comercio y generan, casi involuntariamente, una nueva forma de esteticismo cultural por obra de esta hipóstasis de la combinatoria. Nada que rompa con la lógica productiva sino al contrario: metástasis de productivismo en el orden cultural.

Pero además de su lógica instrumental, esta combinatoria que optimiza el uso de los componentes alberga residuos de una conciencia moral que huye de la desmesura. El rechazo a la fusión dionisíaca no sólo obedece a una lógica económica, sino también a una *economía de la subjetividad* en que la racionalidad calculadora se confunde con un miedo atávico al desborde. En su defensa de lo leve, la estética publicitaria dominante perpetúa bajo una elegante apariencia el tabú de la desmesura. El delirio rápidamente se estetiza para traducirlo al juego de las formas, o bien se declara catastrófico. La desmesura no es un valor positivo dentro de la nueva sensibilidad plástica salvo que se incorpore a una lógica publicitaria en la que encuentra un lugar justo y acotado. La locura se celebra como singularidad estética, pero no bien se la coloca al mismo nivel de validez que la *ratio* produce un efecto inquietante del que será preciso salir con nuevas individuaciones. Lo innombrable debe traducirse cuanto antes en una nueva figura del relato, conjurarse en el desfile veloz de imágenes que casi nacen obsolescentes.

En el otro extremo la versión reactiva se atrinchera en discursos fundamentalistas, impermeable a la marcha de la secularización. En contraste con la progresión esteticista de la sensibilidad postmoderna, estas formas cerradas no buscan figuración ni combinatoria alguna: milenarismo islámico, xeno-

fobias neonazis o fascistas, o integrismo católico: no transan en sus puntos de vista ni dialogan en busca de nuevas mediaciones. Quieren una cierta forma de lo *sublime* y no de lo *bello:* la emoción que rebasa la forma y trasciende todos los argumentos; la certeza fusionante que opera como un *non plus ultra* de la subjetividad; la conexión sin grandes argumentos entre el alma y el cielo. Este atrincheramiento disuelve las singularidades en la masa compacta, sea masa humana y/o doctrinaria: pertenencia acrítica a una doctrina, adhesión incondicional al líder que la representa, y renuncia a los gustos personales en aras de valores incuestionables. La permutabilidad queda rotulada como pecado: más que una imposibilidad lógica, una violación moral. Tal rigidez revela la vulnerabilidad de quien se funde en su masa de referencia, y para quien cualquier individuación se vuelve riesgo de pérdida o eventual no-retorno al regazo de la fusión en una fe. Las figuraciones, como las imágenes en las religiones que las prohíben, amenazan con poblar este fondo-sin-forma y desvirtuar su fundamento.

El nihilismo contemporáneo reúne elementos paradójicos en su marcha secularizadora. De una parte la racionalización instrumental (que disuelve la razón de fines y la moral sustantiva), y de la otra su contrario –el atrincheramiento antisecular que niega las singularidades. En el campo de la propia secularización lo disolutivo se conjura con la *compulsión* de figuraciones singulares que se suceden contra el reloj, mitigando toda amenaza de disolución, como si la vecindad de un espacio vacío fuera la señal de una pérdida irreversible. Puede pensarse, en consecuencia, que el nihilismo contemporáneo oscila entre dos miedos antitéticos: a la irreductibilidad de lo singular, y a la irreversibilidad de la pérdida de lo singular. Que en el corazón de Occidente podamos observar hoy, y casi a primera vista, cómo se confronta la vida postmoderna (figuración sin fondo) con la proliferación de racismos e integrismos, constituye una señal de las últimas muertes de Dios. De una parte la vida pierde sentido y proyecto, y queda arrojada a una extroversión dispersa que huye del vacío precisamente porque lo lleva en su propia dispersión. De otra parte la vida

se relocaliza en la rigidez fundamentalista o en la violencia reactiva de identidades rígidas que rechazan los nuevos signos individualizantes de la modernidad.

Pero esto no supone una permutabilidad creativa. En jerga nietzscheana, que la disolución pase del lado antisecular y el juego de imágenes del lado secular, no implica una permutación *afirmativa* sino una compulsión *reactiva* en ambos extremos. Esta diferencia establece los límites entre recreación y nihilismo. Veamos cómo Nietzsche vuelve a prestar herramientas.

El *pathos elusivo* de la plasticidad postmoderna revela una voluntad negativa tal como la definía Nietzsche en su propia versión finisecular, y tal como Horkheimer y Adorno caracterizan la veta más disolvente del Iluminismo, en la cual "los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con el extrañamiento de aquello sobre lo cual lo ejercitan".[11] La hipersecuencia de formas delata la imposibilidad de apropiarse de una interpretación y creer en ella. Precisamente esta imposibilidad de identificarse con una interpretación es el móvil anímico para no detener el ritmo de la combinatoria. La interpretación singular acaba negándose a sí misma en una plasticidad que en el fondo la elude (y que elude el fondo).

Este juicio negativo que la artillería nietzscheana permite formular sobre la plasticidad postmoderna, no viene dado desde una teoría humanista sino desde una filosofía del devenir que se asume como postmoral. Quiere mostrar que en el escenario actual de caída de los muros, el desfonda-

---

[11] M. Horkheimer y T. Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, op. cit., p. 22. Para Nietzsche, el nihilismo combina voluntad negativa con fuerzas reactivas. La voluntad negativa padece la muerte de Dios como un *ya no atreverse* a creer en ninguna interpretación de la vida, mientras la fuerza reactiva implica la aversión a cualquier interpretación inédita. La tipología nietzscheana de fuerzas activas y reactivas puede resumirse como sigue. La fuerza activa es plástica y la reactiva es adaptativa y limitativa; la fuerza activa despliega sus potencialidades y la reactiva las inhibe; y la fuerza activa afirma su diferencia mientras la fuerza reactiva niega la diferencia dentro y fuera de sí misma (ver Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit).

miento de los grandes sentidos no logra traducirse en una *convicción* en el pensamiento del devenir, sino en una *huida* respecto de la evidencia des-fondada del devenir. No se trata solamente de que una racionalidad administrativa o calculadora hegemoniza el esteticismo de la postmodernidad. Además de ello, la compulsión plástica postmoderna aparece como síntoma reactivo. Su creatividad está subordinada a la necesidad de eludir toda experiencia profunda de vaciedad o intimidad. No es por superficial que se la objeta desde una filosofía del devenir (en la que todo es, en último término, superficie); sino porque la hiperproductividad que despliega también delata el miedo a la "parte desnuda" del devenir. ¿Una vez más, la crítica de la alienación en la vida moderna? Es posible. Pero ya no interpretada como abandono de una esencia genérica del sujeto (interpretación humanista de la alienación); sino como huida frente a la *riqueza-sin-fondo* de un devenir que también ofrece la posibilidad del reflujo dionisíaco; y como tendencia elusiva del propio sujeto secularizado que arranca despavorido ante la "vivencia de lo desprovisto".

No es casual que Nietzsche objete la cultura finisecular del XIX por su carácter de *fuga*. Tanto en su impugnación al wagnerismo como en su crítica del esteticismo parisino, cree ver una multiplicación de artificios que huye de la vida. La imagen del creador-comediante que quiere desaparecer bajo su ingeniosa superabundancia de figuras, constituye un blanco recurrente de las invectivas nietzscheanas.[12]

---

[12] Sintomáticamente, la palabra *nihilismo* fue acuñada por Paul Bourget, psicólogo francés algo más joven que Nietzsche y por quien este último profesaba admiración. Bourget utilizó el término en su crítica de la literatura romántica francesa, argumentando que en ella "uno reconoce el falso vigor, la explosión puramente nerviosa que delata la lasitud (...) que tiraniza mediante excitantes que asombran, mediante *efectos* masivos irresistibles". (Paul Bourget, *Essais de psichologie contemporaine*, en C. Andler, *Nietzsche: sa vie et sa pensée*, Paris, Gallimard, 1958.) ¿No sugiere esta descripción una crítica replicable a la estética publicitaria o a la vida postmoderna? Más pertinente suena aún la descripción que Zaratustra hace del nihilismo como un mundo de "signos del pasado, recubiertos a su vez por otros signos... hechos de colores y papeles pegados".

Como en la cultura publicitaria de hoy, la superposición mata la singularidad que pretendía destacar: "la sustituibilidad se convierte en fungibilidad universal, y el hecho se anula apenas ha ocurrido".[13] Pero en el otro extremo de la sintomatología del nihilismo, los fundamentalismos e integrismos se anclan en una interpretación irreductible. El fanatismo islámico es, al mismo tiempo, la total imposición de una interpretación excluyente, y el miedo tras esa interpretación que se muestra en su mismo atrincheramiento reactivo. Al menor juego de ensueños o de figuraciones se crispa. Ya en su *Gaya Ciencia* Nietzsche opinaba que es "siempre donde más se carece de voluntad que más se busca la fe".

¿Significa esto que las antípodas dentro de las cuales opera el nihilismo contemporáneo encarnan sus dos patologías, a saber, el síndrome negativo (imposibilidad de identificarse con una interpretación), y el síndrome reactivo (atrincheramiento en una verdad única por miedo a la diferencia)? La proliferación esteticista peca por desapego y la reacción autodisolutiva por inmovilidad. Sin permutabilidad tampoco parece fácil la mediación. ¿Navegamos entre estas dos aguas que por ríos opuestos descienden hacia los mares de la entropía? ¿O la propia racionalización sistémica se encarga, una vez más, de evitar la entropía por medio de una nueva jugada, otra combinatoria que salva del impasse y permite reabsorber a los actores más disímiles dentro de un metabolismo de conjunto? ¿Vuelve la razón bajo la forma de un virtuosismo que compatibiliza los extremos y suaviza las asperezas?

Por cierto la razón moderna ha dado muchas pruebas de su tenacidad para remontar catástrofes. Mientras en el pensamiento trágico de los griegos lo irrecuperable es parte de la existencia (y toda existencia transita por este desfiladero), la razón moderna conjura esta condición mediante la despersonalización que provee la *ratio*. La entropía pierde su signo de

[13] M. Horkheimer y T. Adorno, op. cit., p. 25.

muerte cuando se la enfrenta desde la lógica del control y la conmensurabilidad. Al racionalizar los actos disolutivos y caóticos de la existencia la voluntad puede avanzar siempre un paso más adelante, incluir una externalidad adicional.

Esto se paga con la supresión del misterio. Pero el postmoderno reivindica el misterio. Volver desde la pornografía hacia el erotismo, por ejemplo, sugiere un intento por remontarse desde la razón que conmensura, cuadricula y rutiniza, hacia el misterio que envuelve en el vértigo de lo que sólo se atisba. Sin embargo, en el esteticismo postmoderno todo ello opera como un misterio dentro de límites, elude su sentido originario en que dicho misterio expresa un salto hacia lo inconmensurable. No hay una permutación en el uso postmoderno del misterio, de la magia, de la pasión o del delirio. Son recursos para enriquecer la gama cromática de las imágenes que habrán de combinarse. Se quiere relativizar la *ratio* en este vuelco hacia las sensaciones y las individuaciones estéticas. Pero se lo hace con calculada impudicia y escasa profundidad.

Nadie parece querer bajar a confrontar el fondo-sin-forma. Pero mientras el espíritu secularizado de la nueva modernidad se resista a hacer esta exploración, seguirá atado a este sordo, elegante y disimulado nihilismo en que nada se permuta de verdad.

CAPITULO VI

PEAJES PARA UNA SECULARIZACION RADICAL

Nihilismo y enfermedad: un vínculo analógico

Vivir la propia enfermedad es la forma en que Nietzsche, en su biografía individual, encarna y metaforiza el nihilismo. De una parte patentiza la regresión con su cuerpo, de otra parte busca convertir sus recaídas en alquimias para forjar una nueva salud. "Al reflexionar sobre su propia enfermedad, advierte Andler, Nietzsche reconocía a Europa; y al describir el progreso del nihilismo, narra su propia vida."[1] Para el propio filósofo sus enfermedades revisten la evidencia de que el mundo interno, tal cual está, ya no se sostiene. Ejercen sobre el espíritu personal el mismo efecto disolvente que el nihilismo ejerce (o patentiza) sobre las verdades de su tiempo.

Lo anterior sugiere una nueva relación entre el "intempestivo" que piensa más allá de la sensibilidad dominante de su tiempo (intempestivo encarnado en el propio Nietzsche), y el nihilismo sobre el cual reflexiona. Enfermedad del intempestivo y entropía del nihilismo se vuelven reverso y anverso de la misma moneda. No ya una relación sujeto-objeto entre el observador y el fenómeno, sino una resonancia analógica entre ambos. Tal como el enfermo padece la humillación de comprobar que su estructura no era tan adaptable como creía, el nihilista se humilla al descubrir en su propio seno el artificio del pastor y las figuras atávicas que creía haber superado. Para

[1] C. Andler, *Nietzsche: sa vie et sa pensée*, París, Gallimard, 1952.

sanar, el enfermo debe forjar una salud *aún superior* a la precedente, volver al mundo con una estructura más flexible. Algo análogo le ocurre al nihilista de la modernidad: tendrá que descubrir lo atávico en él (su parte no-liberada) si quiere desarrollar una voluntad libre.

La enfermedad del intempestivo, como el nihilismo moderno, combinan parálisis con dinamismo. Al respecto son elocuentes las primeras páginas de *La ciencia jovial*, donde Nietzsche retoma la escritura luego de un largo tránsito por la enfermedad. La fuerza del texto no sólo reside en que refleja el triunfo de Nietzsche sobre una debilidad; sino sobre todo en que *para hacer posible este triunfo debe arrojar una perspectiva totalmente distinta sobre la debilidad y la fuerza.* No hay síntesis sino *autorrecreación.* La superación del nihilismo, planteará Nietzsche, es como esta superación de la enfermedad que sólo se vence al trascender el *valor mismo* que se le atribuye a la salud. Para que el nihilista abra el futuro deberá hacer como el intempestivo con su enfermedad: cuando ésta es muy intensa sólo queda lanzarse a la reinvención de sí mismo, vale decir, a pensar la propia salud desde una perspectiva distinta.

La posibilidad de un futuro liberador no alivia el desgarramiento. Tanto la enfermedad –en la biografía personal– como el nihilismo –desenlace de una cultura– involucran un desmedido desgaste de energía invertido en la infructuosa búsqueda por salvar o regenerar sentido. Ni modo de eludir el peaje del agotamiento: “El nihilismo es el reconocimiento de un sostenido *desperdicio* de fuerza, la agonía del *en vano* (...) estar avergonzado de sí mismo frente a sí mismo, como si uno se hubiese *decepcionado* a sí mismo por demasiado tiempo”.[2] No ya ausencia de sentido sino *experiencia del desgaste* en la búsqueda de un fundamento que se escurre. La pérdida de sentido se vuelve inseparable del cansancio por su infructuosa búsqueda. El nihilismo no completa su círculo sin este componente psicológico que obliga no sólo a experimentarlo, sino

[2] F. Nietzsche, *The Will To Power*, op. cit., p. 12.

también a padecerlo. Pero este agotamiento no purifica ni redime, sino todo lo contrario: más agotados estamos precisamente allí donde se requiere mayor vigor, confianza y autoconfianza. La concomitancia psicológica del desgaste y *malgasto* que acompaña al proceso disolutivo del nihilismo coloca en una situación crítica: incapaz de creer, pero demasiado cansado para recrearse fuera del atávico mundo de la creencia.

La obra del león corre peligro de ser inútil o tardía: *el dolor de la pérdida restringe la apertura que esa misma pérdida debiera provocar.* La orfandad de la ruptura opaca la libertad que dicha ruptura pone en movimiento. Ciertamente, Nietzsche hace redescubrir las bondades de los dioses griegos, la vitalidad del politeísmo y la intensidad de las posibles transfiguraciones que se ofrecen a la vida humana. Pero todo ello también refractado como amenaza en el prisma de la orfandad. Esta es la última operación reactiva que ejecuta la moral cristiana antes de replegarse, a saber, exacerbar los efectos más paralizantes del nihilismo en que la propia moral queda superada. Dicha moral cristiana acaba así también por construir –y condenar– al sujeto que renuncia a esa moral, vale decir, determina *el nivel de pérdida padecido en esa renuncia,* a riesgo de (o con tal de) encapsular al espíritu en el *duelo* implicado en esa liberación. La ruptura requerida para la libertad fracasaría, entonces, no por la imposibilidad de romper, sino por la eternización del dolor y del desamparo que han tomado cuerpo al calor de esa lucha por romper. La última astucia de la moral cristiana radicaría en usar el propio nihilismo que la niega para que nadie sobreviva al dolor de esa negación.

Pero al mismo tiempo la decepción o la desilusión constituyen los necesarios componentes psicológicos para que el nihilismo complete su proceso, a saber, para que el sujeto que lo procesa pueda establecer el vínculo entre su cuerpo y su cultura. El desánimo y la fatiga personales nos muestran *sensibles* a una crisis de la cultura, son la evidencia de una relación *todavía estrecha* entre nuestras vísceras y el orden colectivo en que están inmersas. Nietzsche muestra este vínculo cuando liga analógicamente sus períodos de enfermedad personal con

las fases disolventes del nihilismo que reconoce en la cultura decimonónica. No significa esto un retorno a la matriz cristiana del sufrimiento liberador. Lejos de eso, el sufrimiento hace patente *la enorme distancia que nos separa de la liberación*, nos coloca ante el espejo que refleja nuestra impotencia, frustración y desaliento. Pero el sufrimiento sí ilumina sobre el alcance de la ruptura que se vive, da la medida de irreversibilidad de la fractura y de la vivencia de lo irreparable. El cansancio en el cuerpo habla del cansancio en la cultura. El sufrimiento (la sensación de desgaste) garantiza que el nihilismo se viva no sólo como crítica del mundo, sino como experiencia del sujeto que emprende esa crítica. Singulariza el proceso de la cultura en el desgarramiento del desencantado. Encarna anímicamente los costos subjetivos en la lucha por la autonomía de la voluntad.

Entre la apertura y la desestructuración

Por un lado –y tal como se vio antes– el agotamiento de la energía y el dolor de la orfandad que provoca el nihilismo en el espíritu, acaban por debilitarlo en el momento que más fuerza requiere para superar el impasse. Por otro lado, es posible usar el nihilismo como resorte para un perspectivismo que pueda no sólo relativizar el dramatismo del impasse, sino además provocar una apertura interpretativa que libere en el sujeto nuevas formas de comprensión. Del nihilismo al perspectivismo, el círculo vicioso puede revertirse en círculo virtuoso.

La fractura del Logos moral-racional descentra el mundo y el ojo de quien lo mira: nos coloca en el cruce de un sinfín de planos desprovistos de eje unitario; y nos deja mirando el mundo con muchos ojos distintos que no remiten a una mirada única ni trascendental. Pero este abandono es, además de extravío, desafío. Al abandonar la pretensión de una mirada trascendental o moral se abre, complementariamente, la posibilidad de convertir nuestras distintas miradas en formas de

autorrecrearnos. El descentramiento es dinamismo y desplazamiento, agitación que puede promover energías inéditas como puede también paralizar en la confusión: incertidumbre e inflexión.

El mundo ya no es dado: hay que construirlo. Esta afirmación no es postmoderna sino absolutamente moderna, cimiento de la cosmovisión secularizada. Pero la modernidad olvida el corolario: precisamente porque hay que construir el mundo, se vuelve *en sí mismo* cuestión de perspectiva. El carácter de invención, y sobre todo de autoinvención, implica reconocerse plural y aceptar la pluralidad en todo. Dice Canetti que la felicidad es perder en paz la propia unidad. ¿Puede haber afirmación más moderna?

La libertad respecto de la moral implica un largo camino hacia el ideal de autorrecreación. Liberado a fondo de la moral cristiana, el sujeto extiende el efecto de esta ruptura para liberarse a su vez de todo discurso que lo construye desde fuera de sí. De este modo el colapso de la moral cristiana abre, a su vez, la posibilidad de superar toda voluntad de poder que construye exógenamente la subjetividad. Nietzsche quiere así aprovechar el *momentum* de la crítica de la moral para romper con el universo completo de la servidumbre del espíritu. Pero la medida de esta ruptura también exige a su artífice soportar el dolor y el cansancio, el abandono y el pánico. Sólo a fondo y con todos sus costos, la crítica de la moral cristiana puede liberar de la compulsión de rebaño en que dicha moral anida, y provocar allí todas las muertes de Dios requeridas para abrir espacios de autorrecreación.

La modernidad tiene pendiente esta *exhaustividad* de la crítica que permite erguirla en doble crítica: a la moral y a la matriz de la moral. El sujeto postcristiano deberá buscar complicidades con otros estados de alma que pueda reencontrar en los márgenes de la historia. Para ello no tiene otro método que la exploración, el ensayo-y-error. La experimentación en la búsqueda constituye la forma biográfica que adquiere el perspectivismo. Nietzsche se ofrece como ejemplo cuando se vuelca hacia el Olimpo y las cosmovisiones paganas. Más que

un intento por consagrar el mundo helénico, lo que hace es ejemplificar esta búsqueda en los márgenes de la historia. Su incursión en la tragedia griega, lejos de ser una exégesis, es un *ensayo* en el sentido fuerte de la palabra, como experimentación con los relatos extramorales.

La mentada transmutación de todos los valores requiere de esta relación experimental con la historia y con las culturas. La *mezcla* o arte de la combinatoria hace de alternativa al reduccionismo moral-metafísico. La libertad respecto de la historia y de la cultura no significa, pues, que haya que prescindir de ellas. Por el contrario, se requiere de *libertad para recombinarlas con libertad.* La historia no es, pues, condena inexorable. Es necesario volver a ella para reconstruirla con otro relato. El caso de Nietzsche es elocuente: recrea la historia instalando un conflicto originario –el de Sócrates versus el Olimpo– que le permite, más allá de su rigor heurístico, reinterpretar la historia para burlar su tendencia dominante. La relación que propone con el pasado es inédita: lo que cuenta en la interpretación histórica no es tanto la veracidad de los hechos como el potencial de autorrecreación que dicha interpretación libera. La paradoja consiste en que *para liberarse de la historia hay que recrearla.* Volver a ella no es asumir la tarea del último relevo en una carrera de postas, sino elegir qué carrera habrá de correrse ahora.

En este punto Nietzsche interpela críticamente el vínculo que la modernidad establece con la historia. A su juicio la ideología moderna del progreso traiciona el ideal de autoinvención en la propia modernidad al fijar una linealidad difícil de transgredir en el desarrollo de la cultura. En la ideología del progreso, el último momento se consagra como momento superior frente a todo pasado, como también la cultura del centro se constituye en cultura obligada de referencia para toda cultura de la periferia. Esta rigidez inhibe la autorrecreación. Fija al sujeto entre un tiempo lineal y un espacio concéntrico. La aparente perspectiva dinámica que da la idea de progreso se revierte en una perspectiva estática: del tiempo lineal y la marcha unívoca. Nietzsche acusa: la forma de apro-

piación creativa de la historia es ejerciendo esta libertad de reinterpretación del pasado, abriendo el espacio para la relectura, recreando la secuencia histórica en otras secuencias posibles. La historia se convierte en una caja de herramientas o colección de máscaras a la que cabe volver para relativizar el presente, reforzar la crítica, revestirse con máscaras que proveen de mayor plasticidad para el cambio y la autocreación. Lo más lúcido que emerge de esta secularización va en busca de fragmentos de pasados remotos y culturas periféricas, con los cuales la identificación puede ser más singular o inédita. Resignificar la historia es re-sacralizar lo perdido (no como necesidad sino como posibilidad de recreación).

En este punto Nietzsche le pide a la modernidad incluso una apertura a la experiencia de lo sagrado como antídoto a una razón que se reserve el monopolio de la interpretación. Más tarde el simbolismo, el surrealismo, el beat, el hippismo o los tribalismos postmodernos compartirán esta ambigüedad, combinando la crítica al statu quo con una recreación de lo sagrado. Siguiendo a Bataille, tanto el ritual pagano, como la poesía y la experiencia del misterio, son formas de conjurar la hegemonía de la *ratio.* Si la modernidad se quiere múltiple, reintroducir estas formas de lo sagrado rompe el monólogo de la racionalidad instrumental.

¿Espíritu postmoderno? ¿O la modernidad que asume su sueño de reinvención y de multiplicidad? Lo actual quiere nombrarse con los nombres de tantas otras historias, mezclar plural y originalmente los relatos que la conciencia recupera para recrearse. Pero el perspectivismo angustia a la vez que libera. Va de la mano con la falta de certezas y la imposibilidad de síntesis: "La desintegración caracteriza nuestro tiempo, y con ella la incertidumbre: nada se yergue con firmeza sobre sus pies o sobre una fe sólida en sí mismo; vivimos para mañana, porque el pasado mañana es dudoso. Todo es resbaloso y riesgoso en nuestro camino, y el hielo que nos sostiene se ha vuelto delgado".[3] Intersección confusa: de una parte la desintegración pareciera un costo

[3] F. Nietzsche, *The Will To Power,* op. cit., p. 40.

no deseado, mientras la libertad de espíritu es un valor que se asume al precio de padecer la desintegración. Pero también la modernidad seduce por la desintegración: recuperación de lo dionisíaco y su poder disolvente en Nietzsche y Bataille; coqueteo con los paraísos artificiales en Baudelaire, Artaud y los rockeros suicidas; frenesí autodestructivo en Borroughs, Dylan Thomas y Jack Kerouac, y en cineastas como Fassbinder. ¿No hay en estos prototipos un filón moderno donde la desintegración misma adquiere un matiz redentor, un heroísmo de la gratuidad que se confunde con la afirmación de lo singular?

La modernidad como promesa de expansión se toca a veces con el impulso a la desintegración. Su historia está hecha de masas que cambian de hábitat y de vida, instituciones que se desmoronan, valores que se cuestionan y jerarquías que se tornan obsolescentes. Esta desestructuración asusta. Por algo la conciencia moderna busca síntesis. Pero esta conciencia está, a su vez, marcada por la tensión entre la búsqueda de la unidad y la imposibilidad de conciliar pulsiones encontradas: la voluntad de expansión, por una parte, y por otra la retracción cada vez que deben enfrentarse las consecuencias disolventes de la libertad.

El perspectivismo asume la inquietante figura de la dispersión.[4] La libertad empuja hacia los extremos más inciertos: "Es cosa de muy pocos ser independientes, proclama Nietzsche. Se introduce en un laberinto, multiplica por mil los peligros que la vida trae consigo de por sí; de éstos no el menor el que nadie vea con sus ojos cómo y en dónde él mismo se extravía, se aísla y es despedazado trozo a trozo por un Minotauro cualquiera de las cavernas de la conciencia".[5] La voluntad de

---

[4] "Abundancia de impresiones disímiles, más que nunca: cosmopolitismo en comidas, literaturas, periódicos, formas, gustos, hasta paisajes. El *tempo* de este influjo *prestissimo*; las impresiones se borran unas a las otras; uno se resiste por instinto a absorber cualquier cosa, tomar en profundidad cualquier cosa, 'digerir' cualquier cosa (...) se produce una especie de adaptación a esta corriente de impresiones (...) oposición entre la movilidad externa y una cierta pesantez y fatiga profundas." (F. Nietzsche, *La voluntad de poderío*, op. cit., p. 47.)

[5] F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, op. cit., p. 54.

experimentación tan cara a la modernidad no asegura felicidad. Esto también explica por qué Nietzsche vuelve al héroe trágico en el seno de una modernidad que no acaba de asumir el desgarro de su propia apertura: "El gran experimentador consigo mismo, el insatisfecho, insaciado, el que disputa el dominio último a animales, naturaleza y dioses –él, el siempre invicto todavía, el eternamente futuro, el que no encuentra ya reposo alguno ante su propia fuerza acosante, de modo que su futuro le roe implacablemente, como un aguijón en la carne de todo presente–: ¿cómo este valiente y rico animal no iba a ser también el más expuesto al peligro, el más duradero y hondamente enfermo entre todos los animales enfermos?"[6]

Diferencia y contingencia

Contra la compulsión del rebaño, la libertad de espíritu tendrá que darse como afirmación de la diferencia: diferencia que se entiende como reinterpretación singular de la historia, apropiación inédita de la cultura, formas no instituidas de combinar la información, perspectiva extramoral en el intercambio de discursos. Diferencia que va de la reacción a la creatividad, de la proyección neurótica a la transfiguración vital, y que potencia el efecto expansivo de la resistencia frente a la coerción. Diferencia que no adquiere tanto la dimensión de lo *otro* sino el desplazamiento de la *mezcla*, la reinterpretación de elementos bajo nuevas formas de reunión y división. Más que diferencia, *diferenciación*: proceso en el cual los elementos quedan reinterpretados en una configuración que no estaba dada.

Pero esta voluntad pulsión diferenciante enfrenta una ambigüedad adicional. La voluntad de metamorfosis puede ser la máscara de una voluntad que huye de sí misma, al más propio estilo del ideal ascético que Nietzsche describe en su *Genealogía de la moral*. El asceta de Nietzsche quiere a toda costa *ser*

[6] F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, op. cit., p. 141.

otro para olvidarse de sí. Esta fuerza centrífuga también la comparte quien ama la transfiguración. En las antípodas, algo pareciera confundirse. Pero el ideal ascético no quiere la diferencia, huye de sí mismo en tanto posible singularización, mientras la voluntad que se quiere autónoma quiere transfigurarse para *devenir singular.* La similitud exterior oculta una oposición que se da en el plano psicológico, donde huida y transfiguración revelan motivaciones opuestas. El ascetismo es el deseo de desembarazarse de toda identidad singular, el miedo a vivir expresado en la voluntad de no afirmarse y de resistir la diferenciación. En las antípodas de esta voluntad ascética, la voluntad de transfiguración ama la libertad de autoafirmación, no huye de sí misma sino de la sedimentación que aniquila el movimiento de la voluntad (y que niega la voluntad como movimiento de diferenciación).

La fuerza centrífuga puede responder tanto a la compulsión ascética como a la voluntad de transfiguración. Nuevamente la modernidad alberga tanto la posibilidad de la regresión como de una liberación más radical. La misma máscara puede ocultar rostros disímiles. El ascetismo retorna incluso con el disfraz de la transfiguración moderna, ensueño de una ruptura con la identidad de masas y con el yo narcisista. El éxtasis ascético en que la conciencia rechaza el vaivén de la contingencia y se refugia en la pasividad extramundana, quiere seducir como esperanza de liberación. El viejo platonismo asume la forma de una eventual felicidad bucólica, y pretende absorber la intensidad del instante colocándose fuera del tiempo. No es casual que el misticismo ascético capte el entusiasmo de quienes buscan la liberación *desistiendo* de la vida contemporánea. La operación es contradictoria: movilizar la promesa liberadora de la cultura moderna, bajo la forma de renuncia a todo lo que suene a modernidad. Pero esta tentación del ascetismo no es antimoderna: refleja la contradicción de un espíritu en que conviven las fuerzas de la tradición moral y la pulsión libertaria.

El bucolismo neohippie, el viaje mítico a Oriente, la reclusión comunitarista o espiritualista, el fundamentalismo ecoló-

gico, son formas en que conviven estas fuerzas contradictorias del espíritu moderno: rechazo del contingencialismo de la modernidad y, a la vez, búsqueda de alternativas para la expansión de la subjetividad. Busca recuperar la autonomía como *capacidad de prescindir* de las tentaciones de la ciudad y del mercado –vuelta a la ética que quiere vencer la heteronomía de los intereses y reivindicar un sujeto virtuoso–. Pero bajo la apelación a la autonomía también sobrevive ese "bicho ascético" que huye de la contingencia y del vértigo de la secularización. La modernidad se expresa y se niega en esta doble voluntad, de experimentación y retiro, que reaparece en tantos movimientos grupales, esotéricos o contestatarios que pueblan el mapa del cambio cultural. El anhelo de trascendencia y el deseo de singularidad se entremezclan en una amplia variedad de iniciativas, muchas de ellas frustradas o abandonadas a medio camino. Los itinerarios a India, Oregón, el Amazonas, el Altiplano, los confines australes de Chile o Argentina, las tierras altas de Escocia o el sur de Francia están frecuentemente cruzados por la doble pulsión de huida y experimentación. No es casual que muchos de sus protagonistas *se desplacen* de una geografía a otra, de un discurso a otro, de un gurú a otro: en ese desplazamiento se pone en evidencia una afinidad con el dinamismo del devenir, una voluntad de cambio y de incesante re-singularización que se impone sobre la adhesión incondicional a un proyecto de vida estable. El ascetismo queda así atravesado por una tendencia diferenciante que disuelve su propia continuidad. Y sin continuidad: ¿qué queda del ascetismo?

Ciertamente, entre las últimas detonaciones de la modernidad el sujeto encuentra este efecto de seducción del ascetismo, que se cuela en el baile de máscaras y quiere atraer presentándose como un comensal más en la mesa del devenir. Por motivaciones y caminos casi opuestos a los del sujeto extasiado en la contingencia, esta voluntad ascética también invita, a su manera, a *dejar de ser lo que se era.* La opción bucólica, anacoreta o espiritualista entra por la puerta trasera en el festín de la diferencia. En este baile de máscaras parece nece-

sario desarrollar una sutil sensibilidad para diferenciar el atrincheramiento regresivo de la apertura a nuevos o distintos códigos culturales.

Es necesaria, pues, la distinción genealógica entre el ideal ascético y la voluntad de diferenciación. El ideal ascético huye de sí mismo mientras la pulsión emancipatoria de la modernidad es búsqueda de sí mismo a través de lo otro; el ideal ascético resiste la diferenciación de la contingencia, mientras el espíritu autorrecreativo quiere diferenciarse precisamente porque ama la singularidad. Voluntad de no-ser que se opone a la voluntad que afirma el ser como devenir. Voluntad que quiere evadir el tiempo frente a una voluntad que intensifica las grietas de la contingencia. No es el momento de la huida, sino de abrirse a la dimensión intensiva del instante que proclamaba Baudelaire: "La modernidad, señala Habermas a propósito de Baudelaire, es lo transitorio, lo fugaz, lo contingente, es la mitad del arte, cuya otra mitad es lo eterno y lo inmutable. En punto de referencia de la modernidad se convierte ahora la actualidad que se consume a sí misma, que ocupa la extensión de un tiempo de tránsito, de un 'tiempo novísimo' (...) Con este contacto inmediato de actualidad y eternidad, la modernidad no escapa a su caducidad, pero sí a la trivialidad".[7]

De allí también que en la modernidad coincidan el ideal del artista y el prototipo autocreativo. Existe una búsqueda de formas nuevas en el arte moderno que se cruza con la filosofía del perspectivismo, vale decir, con la concepción de un sujeto que abre nuevas miradas, produce nuevas evaluaciones y reconfigura valores. No es casual que tanto Marshall Berman como Jürgen Habermas reivindiquen a Baudelaire, figura emblemática en que se funde la vocación esteticista con el ideal de autocreación. Al calor del devenir se destapa la imaginación artística y la autocreación del sujeto.

El contingencialismo también es una forma de epifanía en el espíritu autocreativo: la libertad respecto de los grandes

[7] Jürgen Habermas, op. cit., pp. 19-20. La cita de Baudelaire es de "Le peintre de la vie moderne", en *Oeuvres complètes*, 2, París, 1976, p. 695.

relatos puede llevar a ser inmensamente creativo respecto del propio presente, intensificarlo en toda la "tensión de su puro aparecer", imprimirle a la contingencia una infinita reverberancia. Recuérdese que para Baudelaire la eternidad condensada en el instante era el sello de la modernidad. Contingencialismo extremo y autorrecreación radical se funden en este ideal del arte moderno que busca en la obra un *movimiento de singularización*, y que se entremezcla con el ideal del sujeto-como-artista que afirma su singularidad a través de su contingencia y no a expensas de ella.

La vocación rupturista del vanguardismo estético de la modernidad tiene ese rasgo que siempre retorna: nunca es tan clara la línea divisoria que separa el carácter inédito del estilo en la obra, del proyecto de vida como campo de autoinvención. Voluntad de experimentación y arrojo en el devenir marcan tanto el vínculo con la obra como la excentricidad de la biografía. "El arte como auténtica tarea de la vida" invoca Nietzsche en los fragmentos de su *Voluntad de poderío*, como perspectivismo mental potenciado por la forma estetizada. La exaltación de la originalidad reside ahora en esta búsqueda singular de modos de ver, narrar y vivir el mundo.

OPUSCULO II

LA FELICIDAD DENTRO Y FUERA DE LA CAVERNA

*A Diego Maquieira, atascado
en la salida y en la entrada*

Instrucciones para encontrar la felicidad fuera de la caverna

Hay unos hombres encerrados en una caverna. Desde su infancia yacen encadenados por el cuello y las piernas, de

modo que sólo pueden ver los objetos que tienen ante sus ojos. Tras ellos una fogata los alumbra con su resplandor. Entre el fuego y los cautivos se extiende un camino escarpado, a cuyo largo se alza una tapia. A lo largo de la tapia se desplazan hombres que llevan todo tipo de objetos que representan, en piedra o madera, figuras de hombres y animales de mil formas diversas. Los hombres encadenados no pueden ver más que las sombras de todas estas figuras que el fuego proyecta contra la pared de la caverna. De esta manera, tienen por real sólo un juego de sombras proyectado por el fuego.

Liberados de sus cadenas, tornan la cabeza hacia atrás y se confrontan con la verdad. Lo que daban por cierto, comprueban, no eran más que sombras proyectadas por la luz del fuego. Esta luz deslumbra y enceguece, y al comienzo no pueden distinguirse siquiera los objetos cuyas sombras veían momentos antes. Ahora tienen por verdadero aquello que ignoraban, a saber, los objetos reales cuyas sombras el fuego proyectaba en la caverna. Y así como la luz del fuego encandila y hiere los ojos, mayor es el impacto cuando estos hombres trepan el escarpado sendero hacia afuera de la caverna hasta exponerse a la luz del sol. Sólo al cabo de un difícil re-acostumbramiento distinguen el perfil de los objetos, miran el sol y reconocen en él la causa y el origen de todo. Una vez instalados en esta comprensión de las cosas, se regocijan en la lucidez y en el cambio de morada. La felicidad, piensan, está en la verdad y en la fuente de la vida: fuera de la caverna.

Esto resume la alegoría de la caverna que Platón recogió en el Libro VII de su *República.* En el contexto de su filosofía los símbolos son claros. La caverna es el lugar del mundo sensible, poblado por objetos, apariencias, realidades derivadas y por tanto degradadas. Los hombres están encadenados por su ignorancia que sólo permite tomar el mundo de los objetos materiales por única y verdadera realidad, desconociendo su origen y esencia. El conocimiento exige liberarse de esta ilusión y tiene un costo: duele acostumbrarse a la luz de la verdad y es escarpado el camino que libera de la ignorancia. Pero la recompensa todo lo justifica por cuanto el camino lleva a la contemplación de la verdadera realidad: el sol, que simboliza la idea de Bien sumo y fuente original de todo lo que es.

Para Platón la caverna simboliza el estado natural del hombre que no ha emprendido el camino del conocimiento: el ignorante que toma el mundo sensible como verdadero, lo aparente como real, y que carece de herramientas para asir los conceptos universales desde los cuales distinguir los objetos particulares. La caverna es, pues, el lugar de *la apariencia en tanto error*, la vida en la mentira, el autoengaño, las vanidades, la mundanidad que nos separa de la vida verdadera y del conocimiento esencial. Nada en la caverna tiene valor en sí mismo: es un aparecer falso, y en virtud del cual el aparecer mismo siempre tiene algo de falso. Pantalla de la falsa conciencia, del yo alienado, de la neurosis. Más que el lugar de la ignorancia, la caverna es *la ignorancia en tanto prisión*.

La caverna es también un lugar *del cual cuesta trabajo salir*, cuyo éxodo es tortuoso, desafiante, experiencia límite en que el sujeto es exigido en lo máximo de su carácter y convicción. Es el gran obstáculo, la gran prueba a superar, el lugar desde el cual remontar hacia la verdad y hacia el cual volver con la verdad. No es casual que en el mito de la caverna la imagen sea la del fuego: quema, espanta la mirada. La verdad deslumbra e incendia, ilumina y enceguece al mismo tiempo. La felicidad está fuera de la caverna pero la lucha es primero dentro de la caverna, por salir y enfrentar la insoportable luz de la verdad, sortear el fuego, su luz ilusoria pero enceguecedora. Sólo entonces el interior de la caverna adquiere rango de desgracia o falsa felicidad. Sólo una vez fuera el fragor de la lucha y el dolor del tránsito se transmutan en plenitud, verdad, máxima revelación, aparecer original y originario desde el cual todo otro aparecer se explica.

Importa aquí el carácter simultáneo de *ignorancia* y de *prisión* que Platón asigna a la caverna. ¿Cómo se puede ser feliz dentro de una prisión? Este es el elemento decisivo de la felicidad platónica: *desde el momento en que la ignorancia y la contingencia asumen la forma del cautiverio, se hacen incompatibles con una vida feliz.* La sensibilidad es una cadena, las imágenes son cadenas, los cuerpos son cadenas.

¿Cuál es el lado constructivo de la felicidad en el mito de Platón? La experiencia de autotransformación radical, la apertura a un cambio en lo más profundo de sí mismo,

la posibilidad de ser más auténtico, de conocer más verdaderamente, de la contemplación directa, en fin, el cambio completo de todo el ser del hombre, como diría Heidegger a propósito de Platón. ¿Cómo no experimentar la felicidad como triunfo sobre el no-ser, acercamiento a la verdad, contemplación directa, acostumbramiento a una luz más fuerte, a una revelación más cierta, a una experiencia más auténtica? ¿No hay allí vitalidad, intensidad extrema? Pero todo esto suena también a gnosticismo, cristianismo agustiniano, iluminaciones racionalistas, autoconciencia hegeliana y humanismos de siglo XX. El modelo es la felicidad como un liberarse de las apariencias y las contingencias, una expansión de la conciencia que se vive como expansión del propio ser. La felicidad está en iluminarse, siempre que esta iluminación rompa el cerco de la apariencia y acceda a las luces de la verdad y razón objetivas.

Instrucciones para encontrar la felicidad dentro de la caverna

La alegoría de la caverna niega la posibilidad de una felicidad cierta en el mundo de las imágenes, de la sensibilidad y del juego de las apariencias. Esta es la matriz del platonismo que Nietzsche quiere revertir afirmando la contingencia y el perspectivismo. Para expresar esta tensión vale la pena traer a colación algunos pasajes de un texto ya citado de Richard Rorty, quien lo contextualiza en los siguientes términos: "...La tensión entre un esfuerzo por lograr la autocreación mediante el reconocimiento de la contingencia y el esfuerzo por lograr la universalidad trascendiendo la contingencia. Tensión que atraviesa la filosofía desde tiempos de Hegel, y sobre todo desde Nietzsche (...) Los filósofos griegos, luego los científicos empíricos, y más tarde aún los idealistas alemanes, hicieron la misma afirmación. Iban a explicarnos el último locus del poder, la naturaleza de la realidad, las condiciones de posibilidad de la experiencia (...) Exhibirían la huella impresa en *todos* nosotros. Esta impresión (...) sería necesaria, esencial, final, constitutiva de lo que es propiamente humano (...) una lista que sería refleja de la lista del propio universo

(...) habiendo copiado esta lista, uno podía morirse satisfecho, habiendo logrado la única tarea que pende sobre la humanidad, *conocer la verdad* (...) No importaría extinguirse pues uno se habría vuelto idéntico con la verdad, y la verdad, en esta perspectiva tradicional, es imperecedera (...) Fue Nietzsche quien primero sugirió explícitamente que abandonáramos la idea completa de 'conocer la verdad' (...) Esperaba que una vez conscientes de que el 'mundo verdadero' de Platón sólo era una fábula, buscaríamos consuelo, al momento de morir, no en trascender la condición animal sino en ser esa peculiar especie de animal muriendo que, al describirse en sus propios términos, se había creado a sí mismo. Más exactamente, habría creado la única parte de él que importa al construir su propia mente (...) Nietzsche piensa que una vida humana triunfa en tanto escapa de descripciones heredadas de las contingencias de su existencia y encuentra nuevas descripciones".[8] Al respecto es sugerente la siguiente cita de *La voluntad de poderío*: "Las virtudes son tan peligrosas como los vicios en la medida en que uno permite ser gobernado por ellas como si fuesen autoridades y leyes venidas desde fuera, en lugar de generarlas a partir de uno mismo, cosa que uno debiera hacerlo como el modo más personal de autodefensa y necesidad, precisamente como condiciones de *nuestra propia* existencia y crecimiento, las cuales reconocemos y valoramos sin importar si otros crecen con nosotros bajo condiciones similares o distintas".[9]

Al repensar al individuo que afirma y redime la contingencia reconfigurándola según un relato absolutamente personal, la imagen de la caverna asume nuevos sentidos. No ya el lugar del cautiverio, el error o la postergación, sino del secreto personal y del *relato singular*, allí donde somos precisamente únicos. La caverna alberga la alquimia del verbo poético: autocreación diferenciante e irreductible. El hombre encadenado en la caverna platónica contrasta con el niño libre (autopoiético) que

[8] Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989, pp. 23-43.

[9] F. Nietzsche, *The Will to Power*, op. cit., p. 178.

habita esta otra caverna más propia de una alegoría de Zaratustra. El niño del Zaratustra no lucha contra la apariencia porque no identifica apariencia y error. Lo que importa es lo que hace con la propia caverna cuando se la apropia. Allí se define el valor de la existencia y no en el éxodo hacia una verdad universal. Para Nietzsche la salida de la caverna expresa la huida ascética, un ir a buscar un valor externo en el cual justificar la propia vida. En el niño del Zaratustra, en cambio, la autonomía se juega en el poder de *crearse y creerse* las propias descripciones para la vida, los propios referentes para exaltarla. Este singular es la fuente nietzscheana del valor, y no la coincidencia con un relato genérico o universal. A esto se llama revertir el platonismo.

¿Qué ocurre con la felicidad dentro de esta caverna en que uno hace su propia vida, su irrepetible relato, y se entrega al festín de su contingencia? En primer lugar, una intensidad vital distinta a la que pueda postularse para el modelo platónico de la felicidad fuera de la caverna. Nuestra autocreación se da como una epifanía de nosotros mismos, pequeños dioses reflejados en la telapared de la caverna. Esta experiencia ha de ser inconmensurable en su finitud e inagotable en su aparición. En segundo lugar la libertad como plasticidad de la autoinvención: libertad de disponer cualquier relato para contarnos, poder hacer lo que queramos con nuestra mente, expandir nuestra creatividad y proyectarla en las paredes de la caverna. En tercer lugar la felicidad como autocomplicidad, regocijo en la penumbra, éxtasis narcisista en que se pierden los límites entre el yo y el mundo.

Pero también es una felicidad espasmódica, amenazada por sus fronteras, en el límite de la angustia ante la finitud de la propia contingencia. La apuesta por la individuación –la transfiguración asumida no sólo como *pathos* existencial, sino a la vez como biografía personal– es ambivalente: posibilidad de individuación (y con ello, libertad afirmada), pero también de infierno (sin posible retorno a ningún fundamento para la identidad). Más aún, el desenlace no se instala en uno de estos extremos sino en el devenir mismo, ir y venir entre la pérdida irreversible y la exaltación por una autotransfiguración lograda. Opción extrema: el niño de Zaratustra valora demasiado

la libertad como plasticidad, autocreación y singularidad, como para guarecerla en un principio universal, en una verdad objetiva o en un valor trascendente. Se corre el riesgo de caer en el vacío de la contingencia con tal de apostar por esta radicalidad en la libertad.

Elija usted si así lo desea

¿Felicidad dentro o fuera de la caverna? No son antípodas en todo sentido. Comparten un fuerte sesgo antigregario: en ambos casos el camino de la felicidad implica una confrontación con uno mismo y un desprenderse. *El salto, el desprendimiento, el cambio de mirada, el sacrificio de lo sociable, incluso del afecto del otro*: todo esto ronda ambas apuestas por la felicidad. Los dos caminos dan la espalda a un pasado en que otros nos han nombrado con sus palabras. También buscan ambos una experiencia de plenitud que siempre tiene algo de agraciada: sea de la trascendencia o de la autocreación. Fuera de la caverna la fusión con el Todo, lo Trascendente, lo Esencial. Dentro de la caverna el encuentro infinito consigo mismo, la máxima complicidad con el lenguaje que emana de la propia invención.

Pero más significativos son los contrastes. Fuera de la caverna la felicidad se afinca en la libertad respecto del error y de la contingencia. Visto desde allí, quien habita dentro no puede ser feliz porque vive engañado, levanta castillos en el aire, nada lo sostiene y su caída es sólo cuestión de tiempo. Para quien elige su propia caverna, quien está fuera ha sacrificado la libertad de inventarse, se rinde ante una verdad que le viene desde fuera, compra una seguridad en que vende su autonomía, renuncia a hacerse, sacrifica la poesía –la invención, la reinvención del lenguaje, la autodescripción como epifanía.

Visto desde fuera, la felicidad del que está adentro de la caverna es errática, inestable, alterable, precaria. Para el que está dentro, la vida fuera de la caverna es estática, plana, impersonal. La vida fuera de la caverna es, para quien la vive, una vida objetivamente feliz, deducida necesariamente del encuentro con el ser mismo de las co-

sas. Dentro de la caverna, en cambio, no importa ya la objetividad. Visto desde fuera, el habitante de la caverna no puede ser feliz porque está preso en el engaño. Visto desde dentro, quien renuncia a la caverna está preso de la distinción entre lo verdadero y lo falso, entre lo objetivo y lo subjetivo, no puede liberarse de esta visión dual de la existencia.

¿Cómo dirimir dónde es mayor la felicidad si ambos tienen una experiencia inconmensurable dentro de sí, la absoluta verdad o la absoluta libertad respecto de toda verdad? Desde la perspectiva nietzscheana, ese sujeto que quiere remitirse a un universal y elevarse a un status metafísico renuncia a lo único que disponemos para burlar el vacío sobre el cual transitamos: nuestra propia individuación. Nietzsche encuentra consuelo ante el vacío precisamente en la posibilidad de *transfigurar ese vacío en relato*, aunque sea provisoriamente. No habría allí identidades incólumes, como lo quiere Platón, sino una incesante producción de relatos que permiten establecer diferencias provisorias, formas precarias, identificaciones fugaces, estrellas de una sola noche que destacan sobre la pantalla absorbente del cosmos. Este columpio entre la individuación y la fusión es irremitible a una causa, impensable desde la identidad. "Que la verdad sea más valiosa que la apariencia, eso no es más que un prejuicio moral... no existiría vida alguna a no ser sobre la base de apreciaciones y de apariencias perspectivistas."[10]

¿Y qué queda una vez disueltas estas ilusiones de solidez y continuidad, sino intentar formas de *celebrar* la provisoriedad? Aparecer y desaparecer con pasión: hay que saber alargarse y achicarse a gusto. Nada más sublime que esta gigantesca derrota de la pequeñez.

En el umbral de la caverna, atascadas en la entrada y en la salida –que es el mismo umbral–, habitan la felicidad y la desgracia. Miramos hacia afuera y deseamos el acceso a las verdades universales que nos dispensen de pensarnos y justificarnos, y que nos auguren una inmortalidad apacible. Miramos hacia adentro y queremos ser

[10] F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, op. cit., p. 60.

singulares e irrepetibles. En el umbral de la caverna podremos encontrar momentos extáticos en que abrazamos uno y otro camino de la felicidad. Pero también momentos en que no es posible retener nada que nos acoja desde la trascendencia ni que nos prolongue en nuestra contingencia.

La modernidad se debate en esta tensión, transita por este péndulo. De allí su coqueteo simultáneo con la eternidad y con la contingencia. Gracias a ello, también, abre filones de misterio en la marcha de la secularización.

CAPITULO VII

LA VOLUNTAD DE EXPERIMENTACION

El modo jovial de la interpretación

Pese a su conflictiva relación con la modernidad Nietzsche no se priva de la pasión por la ciencia. Pero le imprime un uso singular que liga el espíritu científico a una vocación de crítica y autonomía, y lo sustrae del reduccionismo e impersonalidad de la *ratio.* La ciencia, piensa Nietzsche, no tiene por qué carecer de intencionalidad; incluso la pretensión de objetividad es ya un acto intencional. Su legitimidad no puede venir dada por la aparente ecuanimidad de la práctica científica: es siempre herramienta de alguien, uso que se apropia un sujeto posicionado en el mundo, y que por motivaciones no universalizables maximiza su poder interpretativo a través de la ciencia.

En *Aurora* Nietzsche toma la ciencia como instrumento para liberar la existencia humana del dominio del sacerdote o de la moral. Pero el desenmascaramiento que opera en la investigación científica no está exento de ambigüedad. De una parte Nietzsche rechaza la distinción dualista verdad-error del platonismo. Pero de otra parte se mueve en esta misma lógica cuando quiere ir más allá de la apariencia. La ambigüedad consiste en que la ciencia interpreta *contra* la distinción verdad-error, y sin embargo al interpretar siempre quiere remontar desde lo aparente a lo verdadero. La función delatora que Nietzsche busca potenciar con la ciencia no escapa a este mecanismo, y supone nuevamente la distinción esencia-apariencia, a saber, que hay una superficie engañosa que debe

penetrarse para desentrañar la verdad (si bien no la verdad de las cosas, sino la intención oculta de los discursos).

Esta ambigüedad de la ciencia coincide con otra ambigüedad ya vista, a saber, la voluntad de verdad que nace en la moral y desemboca en el nihilismo. Recuérdese esta acepción nietzscheana del nihilismo: punto de llegada del *valor de la verdad*, en que ésta se vuelca contra todo valor –incluso contra el valor mismo de la verdad–, lo expone desprovisto de veracidad, y deja nuestra cultura huérfana de certidumbres. Del mismo modo como la verdad desmistifica los discursos morales que quisieron mitificarse empuñando el valor de la verdad, así también la ciencia liquida la metafísica poniendo al descubierto la *ilusión* de profundidad que la recorre. La interpretación que hace la ciencia jovial (la gaya ciencia) es, en cierto modo, la última interpretación: descubre la esencia tras la apariencia para mostrar que no hay esencia alguna, sino el efecto de una interpretación sobre otra interpretación (y la realidad queda revelada como pura interpretación, capa sobre capa de interpretaciones). La relación entre verdad y moral, y entre ciencia y metafísica, coinciden: tal como la verdad se *rebela* contra la moral que la dio a luz para *revelarla* en su pretensión de dominio, así también la ciencia reinterpreta la metafísica que la cobijó para dejarla vacía de fundamento. Tal como el nihilismo está contenido en el itinerario de la verdad y a la vez de su colapso (verdad develada como mito o instrumento de dominio), el desenmascaramiento científico es parte de la tradición metafísica (por cuanto devela y reconstruye el vínculo entre conocimiento y fenómeno) pero lleva fuera de la metafísica: nivela las apariencias y las esencias (todo es interpretación y por tanto todo es fenoménico).

Volcada contra la propia metafísica (vale decir, contra las distinciones categóricas entre conocimiento verdadero y falso, entre esencia y apariencia, entre el sujeto y el mundo), la ciencia jovial atraviesa la membrana de la apariencia para mostrar tras ella un discurso que manipula con la distinción misma entre verdad y apariencia. La "jovialización" en el desenmascaramiento se muestra en su efecto: al romper esa

membrana que oculta al manipulador, el desenmascaramiento rompe también los usos "perversos" de la membrana que le impone la mano que se oculta tras ella. Desmontada la manipulación, el mundo se ve más jovial. La ciencia queda así recreada como *poder y jovialidad* de la interpretación: coloca todo en la superficie y desencadena un efecto de aligeramiento. Libera del peso de la profundidad, del temor al poder del secreto, de la densidad del ocultamiento. Expuesto todo como juego interpretativo, el intérprete sonríe. Nadie a quien temer en el orden simbólico. Nada que nos haga temblar desde el fondo de la conciencia o los subsuelos del conocimiento. Conjurado el monopolio interpretativo del saber (y sobre todo de la filosofía como saber último de las cosas), todo queda puesto a la vista, distendido. La ciencia jovial deshace el hechizo del enigma, muestra que no existe tal saber concentrado en un ojo que todo lo atraviesa, sino sólo una cierta pretensión controladora de este o aquel saber. El desenmascaramiento relaja al poner en evidencia que ni en lo más próximo ni en lo más oculto existe una llave para interpretar, sino un mar de valoraciones posibles, un *querer interpretar* que revolotea por todas partes y del cual nadie puede apropiarse en última instancia.

Curiosamente, esta ciencia jovial lleva en su seno el nutriente segregado por aquello que objeta: se inspira en la vocación interpretativa de la filosofía y de la moral, y sólo por eso puede volcarse contra sus orígenes y sus pretensiones de dominio. "La máquina del pensamiento desenmascarador, dice Nietzsche en un fragmento de *El viajero y su sombra,* parece necesitar, como combustible, el mismo elemento que debería ser el objeto de su investigación(...) el desenmascaramiento es un evento interno a la misma tradición metafísica y sin embargo, lleva, también metódicamente, más allá de ella."[1] En esto hay, pese a Nietzsche, bastante dialéctica. Dice Vattimo: "El itinerario que nos puede llevar

[1] G. Vattimo, op. cit., p. 86.

más allá del mundo de la máscara mala, de la moral y de la metafísica platónico-cristiana, tiene una serie de complejas relaciones con este mundo, que se condensan en la *apariencia dialéctica* del itinerario mismo".[2]

Nietzsche no haría más que acompañar el desarrollo completo del desenmascaramiento mediante este uso particular que le imprime a la ciencia. Pero lo singular de este uso también reside en la voluntad del propio intérprete, vale decir, en la búsqueda de un efecto liberador o aligerador que Nietzsche emprende cuando se apropia de la ciencia (jovial). Este uso quiere retomar el potencial liberador del Iluminismo, como forma de liberación respecto de su propia herencia metafísica y como actualización de la libertad –y liviandad– de pensamiento. La ciencia, tal como la quiere Nietzsche, asegura este modo eficaz de autodestrucción de la metafísica mediante la aplicación de su propia reverencia a la verdad.

La apropiación nietzscheana de la ciencia tiene por finalidad el regocijo. Pero no en el desenmascaramiento sino en un mundo donde el acto mismo de desenmascarar pierde su pesantez y su uso coercitivo. El desenmascaramiento tiene por función allanar el terreno para hacer posible aquella ligereza de la superficie-sin-fondo, autoproducción liberada de la sospecha ejercida por un intérprete que pretenda fiscalizar la verdad. No es casual que Nietzsche recurra a este bien patrimonial de la modernidad, como es la ciencia, para interpelar. Con esto no sólo desenmascara las tendencias regresivas que arrastra la modernidad, sino también la contradicción entre estas regresiones y el anhelo progresivo o libertario de la propia ciencia –ciencia que muda las interpretaciones de sus lugares convencionales, y muestra la arbitrariedad opresiva de dichos lugares–. El concepto mismo de ciencia *jovial* revela esta contradicción de la ciencia moderna: entre la pesantez de la *ratio* y la liviandad de un mundo des-sacralizado. Ciencia que instrumentaliza (y refuerza el dominio), o ciencia que pulveriza los fantasmas del dominio.

[2] G. Vattimo, op. cit., p. 85.

En este contexto la ciencia infunde una energía inédita. Cierta falta de piedad en ella permite profundizar la sospecha, hacer más eficaz la crítica y el desenmascaramiento. "No se le puede ahorrar a la humanidad el aspecto cruel de la mesa de disección psicológica, con sus cuchillos y sus pinzas", afirma duramente Nietzsche en *Humano, demasiado humano.* Con el expediente de la ciencia quiere *infundir desapego* para no retroceder en la interpretación de los síntomas ni temer sus consecuencias. Pero no se trata de oponer a la piedad del juicio una *crueldad* de la interpretación. Mientras Sade creyó necesaria esta crueldad para liberar el juicio de la trampa que la piedad le tiende a la conciencia gregaria, una lectura nietzscheana muestra que Sade no se libera del pastor, por cuanto la crueldad lo liga reactivamente a la piedad y lo mantiene en el campo de la heteronomía: el libertino queda encadenado a su recurrente necesidad de someter al otro. La piedad lo persigue y lo obliga a negarla incesantemente. La crueldad libertina es su arma de lucha, pero también la correa que lo ata a su enemigo. Nietzsche, en cambio, quiere capitalizar el desapego del espíritu científico para conjurar esa tentación reactiva de la crueldad. La ciencia tendrá que ser jovial si pretende liberarse del circuito del poder.

Con esta derivación que Nietzsche lleva a la práctica en *Humano, demasiado humano* y en *La ciencia jovial,* provee la base para aplicar el saber científico a la subjetividad. Si Freud no retrocedió en la interpretación de la conciencia, en parte se debe a que Nietzsche había liberado a la interpretación de ese pudor por desentrañar al propio intérprete. Jovializando al intérprete, éste puede también tomarse como objeto. Desde allí, la ciencia se vuelca a la subjetividad para sondear delirios bajo la fina piel de la sensatez, rastrear mecanismos de dominio bajo los llamados a la integridad, descubrir móviles de las acciones y apuestas de la voluntad tras los sentimientos morales. El parágrafo 523 de *Aurora* revela esta función: "Frente a todo lo que el hombre pueda parecer, podemos preguntar: ¿qué quiere así ocultar?, ¿de qué quiere desviar la

atención?, ¿qué prejuicio activa por ese medio? Y más aún: ¿Hasta dónde va la sutileza de este disimulo?"[3]

El trabajo de desenmascaramiento adquiere otro impulso con la transfiguración del Nietzsche trágico en Nietzsche científico o psicólogo. El develamiento trágico se ve ahora enriquecido con la claridad científica. Pero el precedente dionisíaco permite liberar, a su vez, de la compulsión de orden en el espíritu científico. La interpretación trágica familiariza con el caos, la desmesura y la disolución, permite una reapropiación de la ciencia sin la urgencia de orden y jerarquía que acompaña al espíritu positivo del siglo XIX. No teme herir a los dioses, pues ya conoció el extravío y el dolor de la desacralización. El devenir heraclíteo que todo lo absorbe, la inexorable desmesura dionisíaca, o la efectiva muerte de dioses en el Olimpo, son el aprendizaje para esta interpretación desapegada y sin concesiones de la ciencia. El paso por la experiencia trágica libera al escepticismo de su posible representación catastrofista, y lo constituye en una apertura del conocimiento hacia la deconstitución del mundo: "¡Escepticismo!, proclama Nietzsche. ¡Sí, pero un escepticismo experimental! No la inercia de la desesperación".

Mediante esta apropiación jovial de la ciencia, el sujeto libera la interpretación para interpretar al propio sujeto. Pero en lugar de llegar a la certeza cartesiana de categorías del pensamiento, conoce su evanescencia. Esta es la no-piedad que Nietzsche le pide a la psicología. El efecto disolvente de la sospecha no se reprime cuando se apropia esta luz que provee la ciencia. Rompe el tabú del caos y de la extinción –incluso como caos y disolución del yo íntimo–. "El nuevo sentimiento fundamental, proclama Nietzsche en su *Aurora*, es que somos definitivamente efímeros." Pero Nietzsche no quiere reivindicar el aniquilamiento. Mediante esta alquimia del pensamiento busca convertir la resuelta curiosidad científica en conato para precipitar las metamorfosis que el Zaratustra refiere en su ale-

[3] F. Nietzsche, *Aurora*, versión francesa, París, trad. al francés de J. Hervier, Gallimard, 1970, p. 264.

goría: el paso de la heteronomía a la crítica, y de la crítica desenmascaradora a la creciente libertad de espíritu. La ciencia hace más plausible estas metamorfosis en cuanto reduce el riesgo del autoengaño, conjura el fantasma del fracaso mediante su confianza en la dinámica del descubrimiento y de la experimentación. Este espíritu científico se corresponde con el devenir heraclíteo: resolución en el descubrir y confianza en el ritmo de extroversión de todo aquello que se da en el tiempo.

La *gaya ciencia* –ciencia jovial– no es un título casual. Denota el goce de un ímpetu liberador que Nietzsche quiere para la ciencia: "el sentimiento de completa exención respecto del pecado, de completa irresponsabilidad, que cada uno puede hoy adquirir por medio de la ciencia", proclama un Nietzsche entusiasta. Como el devenir heraclíteo, la *gaya ciencia* aligera los pies. Pero Nietzsche tiene claro desde el comienzo que no hay una sola interpretación para la ciencia y ésta puede poblarse tanto de ímpetus regresivos como liberadores. Más tarde se volcará contra el predominio de la *ratio* en el discurso científico, mostrando que el rigor científico puede ser tanto un antídoto contra el dominio como una máscara de la coerción. Una vez más, la interpretación hace la diferencia. Y una vez más, vale la pena volver a citar a Vattimo: "El rigor actúa como elemento antiautoritario, y en esta medida es un valor positivo (...) de la ciencia; pero, como la ciencia en general, puede convertirse también en una ulterior forma de hacerse valer del ideal ascético y de la lógica del dominio, y entonces es preciso acentuar sus aspectos desacralizadores, hasta hacer de él sólo una forma de bufonería y de ironía (...) contra todo lo que está ligado al mundo de la *ratio*".[4] Por algo Nietzsche quiere una apropiación dionisíaca de la ciencia: tomando el rigor científico en el tono del sátiro, lo purga de su tentación ascética.

La ciencia libera de manera peculiar. Rompe los límites que impone la piedad y la compulsión de orden; posee *élan* para aventurarse en la exploración de aquello que puede re-

---

[4] G. Vattimo, op. cit., p. 301.

sultar disruptivo, inquietante o abismal; nada deja incólume. Su desapego lleva la comprensión más allá del miedo al desequilibrio. Nietzsche reivindica del Iluminismo esta superación del miedo como condición y apuesta para que cada cual se convierta en su propio amo. En esta comprensión metapiadosa y meta-jerárquica, reencuentra la interpretación trágica del mundo mostrando que en el fondo, como en la superficie, sólo hay máscaras: devuelve el mundo al baile de máscaras, arroja a los sujetos al vértigo de la metamorfosis, sumerge la interpretación de la naturaleza en el movimiento mismo de la naturaleza: "Una sola cosa es necesario tener: o bien un espíritu ligero de naturaleza o bien un espíritu hecho ligero por el arte y la ciencia".[5] Más aún, Nietzsche quiere que el ideal ascético de descondicionamiento que Kant propuso, la gaya ciencia lo convierta en dispositivo de máxima expansión de la vida, momento en que el sujeto experimenta la libertad como liviandad de sí, infinita plasticidad en su mirada al mundo.

Nietzsche liga la ciencia a una forma más libre de autocomprensión que admite la dimensión *positiva* del error, vale decir: no como falla o peaje necesario en el itinerario de la verdad, sino como apertura a una interpretación inesperada en un camino que ya ha tomado el perspectivismo como verdad. La ciencia misma se torna más perspectivista: ya no pretende ser una marcha objetiva hacia un punto superior de la verdad, sino un abanico que se abre precisamente porque el error puede ocupar en ella un lugar de afirmación.[6] Nietzsche quiere instituir este modo posible de practicar la ciencia, y sugerir cómo obrar en consecuencia con ello: mitad león, mitad niño. Escudriñar en las llagas de cada ilusión, pero como quien va abriendo fronteras.

[5] F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano,* versión francesa, París, trad. del alemán de A.M. Desrousseaux, Mercure de France, 1973, p. 152.

[6] El "anarquismo epistemológico" y la actual proliferación de paradigmas en las ciencias duras, podrían interpretarse como versiones actualizadas de este perspectivismo que Nietzsche pedía para la ciencia.

La ciencia quiere dar los primeros pasos para saltar de la crítica a la liberación. Nietzsche proclama: el sentimiento de completa irresponsabilidad que infunde la ciencia. Pero surge nuevamente la duda: ¿Qué ocurre con el ideal de la autonomía de la voluntad si en el camino que nos conduce a ella eliminamos el fardo de la responsabilidad del sujeto, colocamos a este sujeto en el cruce de las fuerzas del devenir, ahora desentrañado bajo la mirada de la ciencia? En *El ocaso de los ídolos* Nietzsche objeta la libertad kantiana, impugnando esa "libertad inteligible (racionalizada) que instaura la responsabilidad". A esto Nietzsche opone una mecánica cósmica que coloca al sujeto en el cruce de coordenadas que lo rebasan por todas partes. En tal caso la ciencia libera del peso de la responsabilidad a costa de sumergir al sujeto en un entramado de causas que lo tornan aún más heterónomo. Con esto a la vez otorga y sustrae libertad: de una parte el sujeto queda aligerado respecto de una conciencia exacerbada de las consecuencias de sus actos; de otra parte se reconoce menos autodeterminado y más expuesto a fuerzas que no controla. "Descubrimos entonces finalmente, dice Nietzsche, que este ser mismo no puede ser responsable, por ser una consecuencia absolutamente necesaria y formada de elementos y de influencias de objetos pasados y presentes; por tanto, que el hombre no es responsable de nada, ni de su ser, ni de sus motivos, ni de sus actos, ni de su influencia. De este modo llegamos a reconocer que la historia de las apreciaciones morales es también la historia de un error, del error de la responsabilidad."[7] Sin embargo, nuevamente la propia ciencia –tal como Nietzsche se la apropia– ofrece una alternativa: mientras más conozcamos nuestra condición de heteronomía, no sólo nos liberamos de la responsabilidad por nuestras decisiones; además el conocimiento de las relaciones en que estamos inmersos permite perspectivizarlas y tomar distancia de ellas. La ciencia nos revela heterónomos y en seguida nos

[7] F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano* (versión castellana), op. cit., p. 71.

ofrece la posibilidad de poner en perspectiva los hilos que nos mueven.

Subsiste, empero, un problema ético para la construcción del sujeto autónomo: ¿Es el sentido de la responsabilidad un atributo de la autonomía o de la heteronomía? Para Nietzsche es lo segundo, e infiere que no hay sujeto definible en términos de responsabilidad: si es autónomo, está liberado del sentido de responsabilidad; y si es heterónomo, responde a fuerzas que no controla y que por tanto lo eximen también de toda responsabilidad por sus actos. Nietzsche quiere resolver esta suerte de aporía postulando una doble función liberadora desde la ciencia jovial: por un lado el sujeto puede ponderar su heteronomía y poner en perspectiva aquellos condicionamientos que lo tornan heterónomo; y por el otro la ciencia jovial libera también de la ilusión y el peso mismo de la responsabilidad –ilusión que consiste en creer que el yo ejerce pleno control sobre las consecuencias de sus actos y determina el itinerario de los acontecimientos.

Nietzsche quiere mostrar la falsedad de la conexión entre responsabilidad y autonomía. La responsabilidad podrá operar como dispositivo útil de la convivencia y la vida social. Pero fundar la autonomía de la voluntad en el sentido de responsabilidad (y por tanto, de la moral basada en la responsabilidad), es una falacia desde la perspectiva de la ciencia jovial. Más aún, esta ciencia libera de la moral rompiendo la pretendida necesidad del vínculo entre responsabilidad y autonomía del sujeto. Esto no le niega a la responsabilidad su lugar en la sociabilidad. Pero refuerza la tensión entre el ámbito de lo gregario y el ideal de autonomía de la voluntad.

Para conquistar esta autonomía de la voluntad, la propia ciencia jovial reconoce como necesaria la exhaustividad de la crítica y, en consecuencia, el carácter inacabable de la trayectoria que conduce a la autonomía de la voluntad.[8] Hacia afuera,

---

[8] Kant también, a su modo, vio el carácter inacabable en la construcción de la autonomía de la voluntad, y por eso tuvo que postular la inmortalidad del alma como un supuesto de la razón práctica: ¿debemos suponer que el alma es

la crítica nunca termina de desenmascarar una cultura poblada por dispositivos de la voluntad del esclavo; hacia adentro, la crítica es el incesante reconocimiento de los niveles de heteronomía en la voluntad personal. El propio sujeto de la crítica –el científico del desenmascaramiento– no puede declararse impermeable a los efectos de los condicionamientos que busca desmantelar. Como en el arte de la genealogía, también en la ciencia jovial el artífice va comprometido en el proceso de desenmascaramiento: reconocer atavismos de sometimiento tras la cultura dominante, y hacerse cada vez más autónomo en la propia vida, son dos procesos sincrónicos que se interpenetran. La motivación es vitalista, y la ciencia jovial revela esta intencionalidad: el intérprete reconoce las restricciones que le impone la cultura del esclavo dentro de su propia vida, y recurre entonces al poder de la ciencia para perspectivizar su cultura. E inversamente: buscando la afirmación de su propia libertad, el intérprete jovial quiere *generalizar* el perspectivismo, infundir en la cultura de su tiempo una mayor movilidad de las interpretaciones, contribuir a que otros ejerzan su libertad de espíritu. Este es el vitalismo de Nietzsche que cabría rescatar: como permanente interacción entre su lucha por la emancipación personal y su crítica general de la cultura.

El itinerario de la autonomía es largo e incierto. Nadie garantiza correspondencia entre el progreso colectivo y la libertad personal, o entre desarrollo productivo y autoproductivo: correspondencia que, para Nietzsche, sólo está asegurada en la cabeza especulativa de Hegel y en la forma más ingenua de la dialéctica. La fe en el progreso quiere hacer creer que existe una relación lineal entre la aceleración del tiempo histórico y la libertad del espíritu, o entre la combustión de la historia y la combustión autocreativa. Si la modernidad ha incorporado el vértigo y la velocidad en sus transformaciones, la conquista de la autonomía –entendida como *autopoiesis* o autocreación– no comparte el mismo ritmo hacia adentro

inmortal para tornar pensable la realización de la autonomía en el sujeto? Para Nietzsche este recurso a la inmortalidad del alma vuelve a hundir el proyecto de sujeto autónomo en el reino discursivo del pastor y el rebaño.

como hacia afuera. La aceleración del tiempo histórico en la conquista de la naturaleza no rebota en la apropiación del sujeto para sí mismo. Por más despliegue de la sociedad industrial o informacional, el sujeto puede perpetuar su heteronomía bajo nuevas modalidades. Lejos de autoproducirse, aparece producido por la fábrica, el mercado, la racionalización productiva de escala, la estandarización comunicacional y la cultura publicitaria. No hay correlación necesaria entre apropiación del mundo y autocreación.

En este contexto la recuperación de la ciencia jovial debiera hoy enfatizar esta *asincronía* entre producción y autoproducción, o entre la modernización productiva y la modernidad como autonomía del sujeto. Falta una batería interpretativa que ponga en perspectiva esta disimetría. El desarrollo exponencial de la producción de bienes y servicios (con la revolución informática y microelectrónica en general), contrasta con las enormes dificultades de autocomprensión del sujeto en los procesos mismos de esta aceleración del cambio. El desarrollo de la capacidad autorrecreativa (en sentido profundo, y no como mero desfile de imágenes banales de la postmodernidad) pareciera torpe y pesado al compararse con la ligereza y movilidad en el desarrollo de las capacidades productivas. No hay una lectura (o un conjunto de lecturas) que penetren más allá de la membrana de esta asincronía. Nietzsche interpela en este punto: quiere una ciencia para positivizar al máximo el vínculo entre el progreso y la *autopoiesis*, vale decir, para poner en un mismo campo magnético la invención tecnológica y la libertad para recrearse.

El vínculo de Nietzsche con la ciencia revela, en síntesis, la dimensión paradójica que esta última adquiere según cuáles sean sus circunstancias de apropiación. Por un lado la exaltación del espíritu científico responde a un ímpetu liberador, vale decir, a un sujeto que se apropia de la ciencia en su lucha por expandir el campo de perspectivas y promover su desarrollo autocreativo. Pero esta misma actitud devela a su vez la esencia oculta de la ciencia, a saber, su *apropiabilidad*. Al empuñar la ciencia para su propia voluntad de emancipación

Nietzsche muestra que la ciencia es apropiable para los fines de sus usuarios. Exaltando su potencial de emancipación revela también la posibilidad de que otros usen la ciencia para maximizar el potencial de control.

Importa este efecto indirecto que Nietzsche provoca desde su voluntad por capitalizar críticamente el espíritu científico, porque produce un doble impacto. De una parte, al evidenciar la fácil afiliación de la ciencia a un querer –y con ello, a un conflicto entre voluntades–, relativiza su pretendida universalidad y neutralidad. De otra parte, no pareciera posible prescindir del desarrollo de la propia ciencia para desenmascarar los monopolios de la interpretación y expandir las miradas del espíritu.

Vaya forma de desmalezar.

Corruptible y singular: del caso-Nietzsche al lector de Nietzsche

En las páginas que siguen la noción de corruptibilidad no tiene connotación moral. Corruptible es aquello que el paso del tiempo afecta y tarde o temprano está llamado a extinguirse. La enfermedad, como el deterioro físico, no son signos morales sino evidencias de este efecto del devenir. Como los tejidos del cuerpo, también el sujeto está expuesto a la corruptibilidad. Es la erosión inexorable con que el tiempo permea todo lo que aloja.

Nietzsche constata la corruptibilidad universal con objeto de exaltar la potencia autorrecreadora que deduce de dicha constatación: como nada permanece incólume al devenir siempre existe la posibilidad de reinventarnos radicalmente. El rescate de la cosmovisión helénica y heraclítea ayuda a ligar esta conciencia exacerbada de la corruptibilidad a la libertad de reinvención incesante. "Un luchar y agitarse de las corrientes más diversas, en un flujo y reflujo incesantes, dentro del eterno océano", proclama Nietzsche a los dieciocho años, como queriendo sentir en su propia metáfora la expansión y reabsorción

de la potencia poiética. Hasta las divinidades quedan sometidas al rigor del tiempo y al ímpetu corrosivo del hacer y sentir. Los dioses del Olimpo se corrompen por cuanto pueden morir, perder poderío, sucumbir a sus debilidades. A diferencia del Dios cristiano, aquéllos padecen sus propios relatos. No se restringen a la creación de un mundo sino además actúan en él, son alterados por la compenetración con ese mundo y se sorprenden envueltos en pasiones que los atraviesan. Como los griegos, Nietzsche elige para reflejarse estos dioses expuestos a la erosión del tiempo y lanzados al baile del devenir.

Si los dioses son corruptibles, también los valores y las facultades de la razón abrazarán, tarde o temprano, las tentaciones del tiempo. Por cierto, la corruptibilidad remite a la muerte. Pero en su reverso remite a la potencia de transfiguración: nada es incólume, todo se transfigura. En su *Gaya Ciencia* el propio Nietzsche se coloca como ejemplo de esta transfiguración al presentarse como el filósofo que muda su perspectiva conforme a sus variaciones de salud. Este vínculo entre salud y perspectiva será parte decisiva del pensamiento de la corruptibilidad: si la interpretación adquiere la cadencia de los cambios propios del cuerpo, no puede más que mudar su punto de vista conforme se modifica el modo en que se experimenta dicho cuerpo. El movimiento salud-enfermedad constituye así la base orgánica para un pensamiento instalado en la certeza de la corruptibilidad, y que desde esa certeza desplaza el lugar desde donde interpreta. La variación en los estados del cuerpo es la evidencia incesante de nuestra condición de corruptibilidad, y no es casualidad que Nietzsche se vea como filósofo *a partir* de las mutaciones de su propia salud y enfermedad.

La fluctuación enfermedad-salud, una vez que se toma la corruptibilidad como hecho y no como fatalidad, cambia de connotación. Los cambios de salud nos colocan contra el telón de fondo de la muerte, pero también generan potencia interpretativa: "Un filósofo que ha pasado y vuelve a pasar constantemente por numerosos estados de salud pasa por otras tantas filosofías", proclama Nietzsche. Esta potencia interpretativa no viene dada tanto por la salud o la enfermedad, sino

por los *desplazamientos* en el estado del cuerpo, las mutaciones entre saludes. Más aún, el paso por la enfermedad es filosóficamente fecundo si permite reinterpretar la enfermedad misma como un movimiento al interior de la salud, una nueva lectura que el cuerpo hace sobre sí, un *plus* del cuerpo y no una mera negación.

La reinterpretación positiva de este desplazamiento de la salud nos coloca nuevamente en una ontología de la corruptibilidad, vale decir: sólo es real lo que se ve afectado, sólo la metamorfosis se revela como verdad. O más precisamente: las metamorfosis *producen* verdades. Expuesto al cambio, el cuerpo comienza a hablar, trasciende su "ingenuidad primaria" y resuena explícitamente en la mirada, experimenta con todo lo que vive en él. Hay un *plus* de evidencia, un incremento en la perspectiva no bien se habla desde la experiencia de esta metamorfosis. Y también un aprendizaje en torno a la experimentación: descubrirse *más*, sorprenderse en una pluralidad mayor de estados.

La constatación de corruptibilidad pone de relieve el vínculo entre el pensar y la corporalidad. Sólo el pensar que se presume independiente del cuerpo que lo sostiene puede a su vez pretenderse incorruptible. La estabilidad y perennidad exigen la despersonalización del pensar, su falta de arraigo en cuerpos singulares. No es casual que la metafísica remate en el positivismo; la última forma del pensar aséptico es con el mito de la objetividad científica. Allí queda flotando sobre la realidad una transparencia objetiva que no se descompone y está a salvo de las interpretaciones. A esta apuesta impersonal Nietzsche opone las mutaciones de su salud, donde el pensar queda reabsorbido por la corruptibilidad que el propio cuerpo exhibe de manera tan elocuente a través del tiempo. "No somos libres de separar el alma del cuerpo", proclama Nietzsche contra Platón, "no somos ranas pensantes ni aparatos de grabación con entrañas frigorizadas", continúa en su *Gaya Ciencia.*

Cierto: el positivismo admite la experimentación e incluso la promueve como fuente de verificación. Pero para ello torna

necesario restringir la experimentación a un campo de variables constantes e independientes de la perspectiva del observador. De este modo no sólo separa la experimentación de la voluntad de autoexperimentación (el observador nunca se mira a sí mismo); además descalifica esta voluntad por sus factores de sesgo, argumentando que la autoexperimentación carece de observador objetivo y está sujeta a distorsiones. La curiosidad desplaza su objeto lejos del cuerpo del investigador. Para este objetivismo experimental, las metamorfosis corren siempre por cuenta de aquello que no cuenta para la propia vida. El positivismo quiere imponerse bajo el modo del conocimiento objetivo o de la racionalización absoluta, y se opone a ese otro mito moderno de la libertad para experimentar y la apertura a nuevas formas de sensibilidad. Nuevamente la contradicción de la modernidad en el espíritu científico: la experimentación como objetivación pura en el dominio de la *ratio versus* la experimentación como ensanchamiento del campo de la experiencia. Mayor control en la mirada que escudriña el objeto, o mayor pluralidad de miradas. La mirada objetiva que se pretende incorruptible, o la mirada que también asume para sí misma la evidencia de que todo está sujeto a la corruptibilidad.

Entendida como mito moderno de dominio del mundo, la *ratio* perpetúa la pretensión de incorruptibilidad que hay en la metafísica y en el ascetismo cristiano. Delata una resistencia a aceptarse corruptible. Como el arte de la fotografía que nace con la mirada objetivante de la modernidad, la *ratio* huye de la descomposición. La idolatría de la lozanía, la tersura y la musculatura siguen mostrando, hoy más que nunca, una obsesiva negación de la corruptibilidad intrínseca de la vida. De Parménides a Platón, de éste al ascetismo cristiano y al racionalismo y positivismo modernos, y de allí a las estrellas de la publicidad y las rutinas en los gimnasios: todos parecen signados por la resistencia a aceptarse corruptible. El triunfo *sobre* y *contra* la contingencia es el ideal en que se refleja esta voluntad de poderío. Nuevos síntomas expresan cada vez más esta traducción de la metafísica a la conciencia contemporánea: obsesión por prolongar la vida más allá de cualquier

deterioro del organismo; neurosis aséptica que somete al cuerpo con las mil instrucciones para no contaminarse; infinitud de prescripciones sobre qué comer y qué no comer para evitar la corrosión de las vísceras: todo quiere eludir la evidencia del devenir. "No hay más que una *gestión óptima* de los cuerpos, comenta Lipovetsky, los objetivos revolucionarios de cambiar la naturaleza humana han sido reemplazados por un estricto *management* operacional de la salud."[9]

La rebelión nietzscheana se vuelca contra esta línea completa que va desde la resistencia metafísica al cambio hasta la compulsión inolora de la cultura postindustrial. Una vez más interpela el carácter contradictorio de la modernidad, que por un lado exalta el cambio y la autoproducción, pero por otro lado convierte en tabú la corruptibilidad de los cuerpos y las inestabilidades de la conciencia. La defensa de la corruptibilidad como libertad para experimentar las propias metamorfosis es una forma de actualizar el aspecto emancipatorio del espíritu moderno. La obsesión por el músculo perfecto, los espacios incontaminados, el equilibrio dietético, los ambientes donde todas las variables están controladas, puede traicionar esta libertad de experimentación. De una parte delata la voluntad de control propia de la ratio moderna, pero por otro lado niega la apertura a nuevas experiencias que también hace parte esencial del espíritu de la modernidad.

La filosofía de la corruptibilidad permite profundizar el perspectivismo. Corruptibilidad y pluralismo interpretativo son dos caras de la misma moneda: la primera en la coordenada del tiempo (que todo lo corrompe), la segunda en la del espacio (la interpretación es "punto de vista" y, por ende *topos*, variable posicional). Saberse corruptible es saber también la movilidad intrínseca de la mirada propia. Nietzsche siente después de cada una de sus transfiguraciones (o al salir de cada nuevo estado de salud, que también es una nueva mirada que adquiere sobre su propia corporalidad), que puede ir más pro-

[9] Gilles Lipovetsky, op. cit., p. 105.

fundo en la mirada sobre el mundo. Cuanto más muta su cuerpo, más enriquece su mirada con nuevas formas de mirar: "es otro hombre el que vuelve de estos prolongados y peligrosos ejercicios de autoexperimentación; trae ahora (...) sobre todo la voluntad de interrogar más, sobre más cosas, con mayor profundidad, rigor y dureza..."[10] La radicalidad del pensar aumenta conforme se intensifica la trayectoria de la autoexperimentación. La experiencia en el devenir (como experiencia de corruptibilidad) hace a su protagonista más agudo. Cuanto menos puede confiar por propia experiencia en la estabilidad de la experiencia, más expande su mirada sobre ella.

Liberado del tabú de la corruptibilidad y del juicio catastrofista que la metafísica formula sobre ella, Nietzsche esboza un pensar ligero pero que ilumina precisamente por su ligereza: la gaya ciencia o ciencia jovial. Ligado a lo más corruptible del sujeto –su cuerpo– el pensamiento puede mirar el mundo desde un movimiento connatural al mundo. La extrañeza ante lo disolutivo se transfigura en naturalidad para observar el carácter de las disoluciones. El ideal de autocreación, tan caro a la secularización, necesita de esta familiarización con el cambio y con la disolución. Sólo la certeza de la corruptibilidad permite allanar el camino y reinventarse desde las ruinas.[11]

---

[10] F. Nietzsche, *Le Gai Savoir* (versión francesa de *La ciencia jovial*), trad. al francés de A. Vialatte, París, Gallimard, 1972, p. 13.

[11] Desde esta perspectiva el mito de Prometeo puede interpretarse de manera muy distinta a como lo hace Freud (Véase *El malestar de la cultura*, op. cit.). Para Freud el robo del fuego da inicio a la cultura y Prometeo simboliza el canje de las pasiones (el hígado) por el elemento que permite el desarrollo de la cultura –el fuego–. Pero el fuego es el elemento del devenir, la esencia misma de la naturaleza en Heráclito. Apropiarse del fuego, *retener* el fuego es un sacrilegio en tanto revela la pretensión de negar aquello que se consume, querer retenerlo, desafiar la evidencia de los dioses del Olimpo en que todo muda. El robo del fuego ya no es el inicio de la cultura sino la rebelión contra la naturaleza del devenir. Y el castigo contra el hígado del hombre (el buitre que lo picotea hasta la eternidad) no es ya la destrucción del órgano-eje de lo pasional (interpretación freudiana) sino la evidencia de que *también el hombre* está signado por su perpetua disolución. Los dioses hacen "justicia" en este sentido helénico: tal como el fuego revela la consumación incesante, el desmigajamiento del hígado restablece esta evidencia en quien ha querido negarla.

La filosofía va en busca de su cuerpo y lo encuentra de manera muy extraña en la filosofía -y el cuerpo- de Nietzsche. Si en la máxima intensidad de su pensar Nietzsche derivó abrupta y definitivamente en el mutismo, esto prueba las dos cosas: la penetración corporal de su pensar, y la dificultad para predecir el efecto de esta compenetración. Ciertamente, resulta fácil afirmar que el encuentro entre el pensar y el cuerpo acabó en Nietzsche como un rotundo fracaso. La incontinencia del organismo no connota el desborde del pensar sino la renuncia de la voluntad que debía sostenerlo. Su dependencia respecto del cuidado de la madre puede parecer patético. Pero una vez más: ¿en nombre de qué saber que se pretenda con derecho a juzgar universalmente, interpretamos los signos del cuerpo de Nietzsche como el fracaso de esa compenetración entre cuerpo y pensar? ¿No volvemos así a dar por hecho que nuestro juicio dicta la norma sobre la salud y la enfermedad? Si el desenlace hubiera sido otro, y el filósofo hubiese dedicado los últimos diez años de su vida al derroche festivo, a la autocreación incesante y a la ciencia jovial, no tendríamos este problema ni cabría plantearse el grado de verdad contenido en nuestro juicio. La total consistencia entre el pensar y el cuerpo, y entre el triunfo del perspectivismo y el de la salud de quien lo quiso ejercer hasta sus últimas consecuencias, nos habrían devuelto mansamente a la filosofía de la complacencia. Un Nietzsche rubicundo habría acabado por construir un lector uniforme. El desenlace esperado hubiese cerrado el arco de la perspectiva en lugar de tensarlo.

Pero Nietzsche pareciera reírse de nosotros por última vez a través de sus últimos años de enfermedad y mutismo: qué facil es juzgarlo e imponerle el epíteto de la debilidad -tan fácil como hubiese sido tomarlo de modelo en caso de que la salud triunfase sobre la enfermedad-. ¿En qué medida podemos suspender la primacía de un punto de vista que distingue tan claramente la salud y la enfermedad, el logro y el fracaso, la debilidad y la fuerza? ¿Podemos hacerlo al extremo de ver en el desenlace del propio Nietzsche la riqueza del personaje,

la irreductibilidad de su relato, la singularidad de una biografía que jugó de manera tan personal sus cartas? ¿Nuestra decepción por el desenlace surge desde un logos moral que objeta la claudicación, un logos racional que condena la inconsistencia, o un logos esteticista que descarta por repulsivo el final de la historia?

Pero visto desde el propio Nietzsche su desenlace frustra: cuando llega el momento de inundarse en su pensar, el cuerpo se ahoga en su propia secreción. La *autopoiesis* entendida como recreación experiencial del pensar, se caricaturiza a sí misma con la pérdida incluso fisiológica de autonomía, la incapacidad definitiva para el autocuidado, la sumisión al cuidado de la madre y la hermana. Nietzsche queda atascado en el umbral de su proyecto. La fisura se produce al desfondarse allí donde la apuesta era más fuerte: en la posibilidad de una compenetración sin precedentes entre un pensar y una corporalidad. La fricción en el encuentro abre un boquete incurable.

Será preciso mirar desde otra perspectiva para rescatar esa mirada perdida de los últimos diez años de vida de Nietzsche, apostar a que el padecimiento puede comunicar a través de la ironía. Esta ironía es una interpretación posible: el filósofo no quiere dejar como herencia ninguna *seguridad* en el desenlace de una apuesta que requiere, como parte de su naturaleza, desprenderse de toda seguridad respecto de sus resultados. Su fracaso mantiene el carácter de salto al vacío en la opción por autoproducirse. Fuerza a cada cual a inventar su propia síntesis entre el pensar y el cuerpo sin ceñirse al libreto de Nietzsche. Se niega, mediante su propio colapso, a erguirse en un sustituto del Dios cristiano o del Buda, y al negarse quiere privar de receta y de previsibilidad la opción de cada cual por su propia recreación. Antes de morir el filósofo borra el modelo, suprime la posibilidad de devenir él mismo un ideal que pueda privar a los otros de la libertad respecto de todo ideal.

Este desenlace abierto, esta inestabilidad en los giros y esta exposición a la ruina o al fracaso: ¿no es, también, una forma

de la corruptibilidad? Por cierto, las propias metamorfosis del cuerpo nos recuerdan incesantemente nuestra condición de corruptibles y el destino disolutivo que es nuestra naturaleza. Pero es otra la forma de corruptibilidad que se confronta en el desafío de la autoproducción, vale decir, al momento en que la voluntad abre las posibilidades de representarse y experimenta con ellas. Sólo la secularización radical, con su consagración del cambio, de la autonomía y de la crítica de los órdenes impuestos, provee de flexibilidad para poner en movimiento este nuevo reto: *crearse* un nuevo vínculo entre el cuerpo y el pensar, en suma, una nueva voluntad. Sin esta valoración de la corruptibilidad dicho vínculo difícilmente puede pensarse en sentido productivo. No sólo porque el cuerpo transpira su propia decadencia y es necesario asumirlo para pensarlo; sino porque nunca es estable el nexo que pueda vincular las intensidades del cuerpo y las perspectivas del pensar, y esta inestabilidad puede tomarse como catástrofe (desde el juicio del Logos) o como movilidad (desde el arte de la perspectiva). Y tal como la corruptibilidad se positiviza desde el perspectivismo (que le sustrae a lo corruptible el signo de la catástrofe), así también el perspectivismo es posible desde el momento en que se asume positivamente la corruptibilidad (que niega carácter absoluto o incólume a cualquier interpretación).

Las metamorfosis amedrentan porque exacerban la fricción, oscilan entre el despojo y la apropiación, entre el olvido y la recombinación. De allí también los arrebatos de extrañeza que provocan. Parte del camino está hecho cuando esta inestabilidad de las descripciones (la metamorfosis de la mirada) puede percibirse como *dentro de* un universo ya aceptado como puro cambio, incesante dejar de ser y devenir otro. El aprendizaje en la corruptibilidad ayuda a independizarse del peso de las consecuencias, a no anclarse en la anticipación acechante. El desenlace no es tampoco susceptible de manipular y tiene siempre algo de errático. Como el niño que confía irreflexivamente en la inocencia del devenir, será preciso confiar en que el fracaso o la derrota también son hijos del tiempo, y que todo siempre

tiene oportunidades nuevas para ensayar nuevas metamorfosis. Quedar atascado en el umbral del propio proyecto supone quedar igualmente atascado en la idea de que existe una interpretación definitiva del orden de cosas. Visto desde esta perspectiva, el desenlace paralizante de Nietzsche traiciona su propio ideal de plasticidad. Desde la perspectiva de este ideal, el fracaso es siempre una figura transitoria. La confianza en el devenir es fruto del aprendizaje en la corruptibilidad como esencia del ser. Pero además de fruto es también el instrumento más eficaz –el único capaz de movilizar tanta voluntad– para positivizar anticipatoriamente el *desenlace de autoproducción* que tanto ronda, como anuncio promisorio y como fantasma agorero, en el pensamiento de Nietzsche.

Las transfiguraciones del Olimpo y los festines de Dionisio son metáforas que Nietzsche moviliza para ilustrar el modelo heraclíteo de un sujeto que no solidifica fuera del devenir. No un sujeto-sustrato sino un sujeto-flujo. No la certidumbre sino la vibración como evidencia de su existencia. No su suelo, sino su cascada: dioses mortales. El ser sólo es en cuanto amenazado por la posibilidad de no ser o de ser otro. Esta es la situación trágica –la certidumbre de la corruptibilidad de todo, empezando por nuestro cuerpo y nuestra jerarquización del mundo–. Pero esta situación trágica no tiene en el universo que le es propio una connotación moral que la señale con la marca de la catástrofe. Todo lo contrario, invita al poder de la reinvención. "El hombre deviene el transfigurador de la existencia cuando aprende a transfigurarse a sí mismo."[12] Dionisio es el caso extremo en esta disposición a transfigurarse: "En el estado dionisíaco (...) lo esencial es la facilidad de la metamorfosis (...) entra en todas las pieles, en todas las pasiones; se transforma continuamente".[13] Y ya en el vértigo de una modernidad resuelta: "Vivimos, pues, una vida provisional o

[12] F. Nietzsche, *The Will to Power*, op. cit., p. 434.

[13] F. Nietzsche, *El ocaso de los ídolos*, Buenos Aires, trad. de Federico Milá, Edit. Siglo Veinte, 1979, p. 66.

arrastramos una existencia de rezagados (...) y lo mejor que podemos hacer en este interregno es ser, en cuanto cabe, nuestros propios *reyes*, y no fundar pequeños Estados, como ensayo. Somos experimentos. ¡Tengamos el valor de serlo!"[14] Nietzsche liga a Dionisio con su ideal de aventura de la modernidad.

De concederle a la modernidad el valor de romper con toda visión cerrada de la historia, habrá que repensar la libertad del sujeto bajo esta doble forma de incesante des-constitución y recreación de sí mismo. La libertad en el devenir es el incesante devenir de esta libertad, su imposible consumación y su imposible freno. Este trastocamiento también conlleva el riesgo de psicotizar. En su afán de individuación el devenir puede devenir contra sí mismo. El propio Nietzsche ilustra, a pesar suyo, el drama de la degeneración de Dionisio en caso clínico. Como voluntad de individuación, la autonomía de la voluntad no tiene antídoto ante los avatares de la contingencia (y de su propia contingencia en tanto voluntad). La apuesta por la individuación –transfiguración no sólo asumida como un pathos existencial, sino como biografía personal– es así: ambigüedad recurrente entre individuación lograda y malograda, gozada y padecida. No hay garantía. Pero tampoco –necesariamente– hay catástrofe.

[14] F. Nietzsche, *Aurora*, op. cit., pp. 171-172.

CAPITULO VIII

EL PENSAR QUE MIRA, EL CUERPO QUE HABLA

Los pliegues del perspectivismo

¿Bajo qué forma se reconoce el pensar mismo atravesado por el torrente del devenir? Nietzsche introduce una clave: el devenir se expresa como desplazamiento de perspectiva en el pensar. En el mirar del pensar, éste se sorprende cambiado. Su mirada se pluraliza y, al mismo tiempo, evidencia la pluralidad como rasgo propio del devenir. Al verse a sí mismo mirando distinto, el pensar manifiesta el devenir en su seno y lo potencia.

La pluralidad del pensar difiere radicalmente de la división interna que produce la mala conciencia. Mientras la pluralidad emana de una voluntad afirmativa de lo múltiple, la mala conciencia divide la voluntad entre un yo-juzgador y un yo-juzgado. La primera ensancha la perspectiva, la segunda la vuelve contra sí misma. La mala conciencia se sitúa en el otro extremo, el de la no libertad de la mirada, su sometimiento al juicio culposo que la paraliza. La pluralidad de miradas es, por el contrario, movimiento insumiso y que se experimenta como desplazamiento de interpretaciones. El perspectivismo –como pluralidad interpretativa– resiste la división interna de la mala conciencia: contra el desdoblamiento paralizante, la apertura.[1] Contra el

[1] "Heráclito ha visto profundamente, y no vio ningún castigo de lo múltiple, ninguna expiación del devenir, ninguna culpa de la existencia." (Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p. 28.)

pensamiento dualista que separa, el perspectivismo une lo heterogéneo: por un lado es *multiplicidad* interpretativa en cuanto abre la mirada al movimiento de posiciones, afirma el desplazamiento de valoraciones como devenir propio del sujeto. Pero es también *singularidad* interpretativa porque todo queda puesto en perspectiva, afirmado en su especificidad, insubordinable a verdades absolutas o a miradas ubicuas.

Nueva paradoja: la *pluralidad* de perspectivas es la *singularidad* del devenir en el pensar, la forma específica como el devenir se acuña en el pensar. La tarea del perspectivismo es, a su vez, conjugar lo plural y lo singular. Primero muestra el fenómeno singular susceptible de interpretarse desde muchos contextos explicativos, en virtud de lo cual remite a la singularidad de un fenómeno (o a sus múltiples configuraciones singulares), y ya no al fenómeno como caso de una ley general. Segundo, el desplazamiento de perspectivas abre la posibilidad de producir *múltiples contextos singulares de interpretación*, le da sentido a cada perspectiva como momento singular dentro de un devenir múltiple y exuberante en perspectivas: "Por muchos caminos diferentes y de múltiples modos, proclama Zaratustra, llegué yo a mi verdad: no por una *única* escala ascendí hasta la altura desde donde mis ojos recorren el mundo".[2]

El perspectivismo es afirmativo por cuanto se instala desde la partida en esta lógica de la singularidad *y* la pluralidad. Abre a la lógica del descentramiento (no hay una única interpretación) y a la lógica de la diferencia (todas las interpretaciones son singulares). Por un lado, el descentramiento supone un sujeto carente de mirada vertebral, y que se define en un abanico de miradas. Hay descentramiento si hay desplazamiento interpretativo, y si dicho desplazamiento también desplaza el eje en torno al cual gira el intérprete. Este descentramiento no elimina la interpretación, sino que la desestabiliza y privilegia *los lugares* por sobre *el lugar* desde el cual se mira. Si de una parte la pluralidad interpretativa multiplica los ejes, por

[2] F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, op. cit., p. 272.

otro lado las interpretaciones singulares permiten localizar miradas específicas *una vez disueltos* estos ejes.

Por otra parte la *diferencia* es pensable sólo si se afirma simultáneamente la pluralidad y la singularidad de valoraciones incluso en un mismo sujeto, vale decir, si se afirma al mismo tiempo la especificidad de cada sujeto y la combinatoria que nutre dicha especificidad. No hay proceso de diferenciación si no hay un *devenir-singular* en medio de muchas posibilidades, pero tampoco lo hay si no existe un pluralismo interpretativo que socave la pretensión de un valor absoluto. La diferenciación, pensada como diferencia obrando o aconteciendo, es intrínseca al perspectivismo: es acto de desplazamiento *plural* entre muchas alternativas de interpretación, pero también es acto de posicionamiento *singular* frente a esta pugna de interpretaciones posibles (y en medio de la pugna).

Perspectivismo y diferencia van de la mano por cuanto el propio discurso perspectivista admite la contradicción: desde una ontología del devenir (la realidad entendida como devenir), el sujeto es *a la vez* uno y múltiple, y con ello internaliza la diferencia. En tanto sujeto ya pluralizado, está abierto a una diversidad de perspectivas que, puestas unas frente a otras, producen el movimiento de diferenciación entre distintos puntos de vista. La diferencia no es allí el punto de vista sino la distancia que lo separa de otros, es diferencia *entre* perspectivas, bisagra que articula lo singular de una perspectiva y lo plural de sus virtuales desplazamientos, brecha entre distintas interpretaciones, momento de la no-identidad, tensión singular-plural. En este movimiento que va abriendo huecos entre las distintas miradas (la tensión dinámica singular-plural) se hace nítido el *contraste* que hace pensable la diferencia: lo singular se recorta sobre un fondo de desplazamientos múltiples.

Como pensamiento de la diferencia, el perspectivismo tiene un pie puesto en la afirmación y el otro en la crítica. En su función crítica, ha sido usado desde Nietzsche como trinchera de batalla contra el platonismo, la metafísica moderna y la moral del esclavo: "reconocemos entonces que no hay pecados en el sentido metafísico; pero que, en el mismo sentido,

no hay tampoco virtudes; que todo ese dominio de ideas morales está *flotando* continuamente".[3] En su función afirmativa, el perspectivismo revierte el dualismo excluyente en afirmación de la diversidad, hace posible un *plus* interpretativo, no cesa de enriquecer la visión del mundo con nuevas lecturas. Como fuente de impugnación y de singularización, el perspectivismo abre en doble sentido: de una parte, porque los desplazamientos de mirada siempre abren brechas en la pretendida lisura de la identidad, crean zonas inéditas de lectura del mundo; y de otra parte porque el perspectivismo mismo, como forma del pensar, abre un espacio *entre* la crítica y la afirmación, constituye una bisagra entre el desenmascaramiento de la identidad y la invención que afirma lo nuevo.

Este doble juego del pensar perspectivista influyó en la reapropiación que hiciera Foucault del pensamiento nietzscheano. Foucault usó la llave perspectivista para leer en la historia distintos discursos posicionados en la bisagra de la diferencia: discurso de *resistencia* a un orden (sentido crítico), pero también *productor* de formas inéditas de resistencia y de nuevas lecturas sobre el poder (sentido afirmativo). Pero mientras Foucault privilegió la resistencia sobre la diferencia, Nietzsche fuerza en otro sentido los alcances del perspectivismo: la tarea de impugnación crítica debía ser sólo una fase que la propia diferencia posteriormente disolvería en su despliegue expansivo.

Para Nietzsche el objeto del perspectivismo no es solazarse en el nuevo poder analítico que esta riqueza interpretativa pone a disposición de la voluntad. Su intención –en la perspectiva, pero sobre todo en su *voluntad de perspectiva*– responde a una voluntad afirmativa. Nunca pierde de vista la intención de transformarse él mismo al calor de la interpretación, de *afectarse* en cuanto intérprete que se reconoce así descentrado por múltiples lecturas. Perspectivizar los valores, descentrar

[3] F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, op. cit.(versión castellana), p. 81. Lo destacado es mío.

las interpretaciones e internalizar el devenir como pluralismo del pensar, provocan un cambio en la autoimagen del intérprete y en su posicionamiento ante la contingencia. Una vez más, Nietzsche moviliza el perspectivismo para crear condiciones subjetivas que favorezcan este proyecto autorrecreativo. Y mientras Foucault quiere aprovechar la llave maestra de la genealogía para hacer más traslúcido el juego entre poderes y resistencias, Nietzsche salta de la genealogía de la moral al perspectivismo para provocar la mutación en su propia forma de mirar el mundo. La libertad se vuelve reflexiva sobre la voluntad que la ejerce: no sólo libertad interpretativa que redefine el mundo sino que coloca a la voluntad en un lugar siempre distinto. No se trata de una conciencia trascendental que permanece impermeable a sus propios actos de configuración, sino de vivir las interpretaciones como itinerario del pensar propio.

Pese a reconocer la potencia del nihilismo, Nietzsche nunca renunció a un proyecto afirmativo de la diferencia, entendida ésta como autorrecreación singular y como diversificación de perspectivas. Este modo afirmativo tendrá en el filósofo dos formas contradictorias de presentarse, y ambas marcan hitos del espíritu emancipatorio de la modernidad: una forma de salto irreversible (del león al niño) que haría pensar en el final de la repetición y el advenimiento del reino de la libertad; y otra forma discontinua, circular, de ir-y-venir entre los actos críticos de descentramiento y los actos afirmativos de expansión. Y si bien la primera alternativa (del león al niño) posee más fuerza en la afirmación porque al suprimir la repetición también suprime la esclavitud implícita en ella; la segunda (el ir-y-venir) es más radical como pensamiento de la diferencia, por cuanto rompe la interpretación lineal de la libertad y se sustrae a las visiones redentoristas y al forzado "happy-end" de la historia. En este sentido se le puede objetar a la alegoría del Zaratustra su visión "etapista" de la liberación, donde el niño post-león constituye el último peldaño inexorable de una historia lineal, cuyo final es un desenlace (o un personaje) destinado a redimir el decurso que le prece-

de. Esta visión inexorable se muestra menos radical en la interpretación. El pluralismo interpretativo del perspectivismo, en cambio, va un paso más allá y *rompe incluso con esta mitificación de la superación,* abre la historia a lo ancho, busca repoblar de sentido el tiempo tanto hacia atrás como hacia adelante.

Pero el niño de Zaratustra *es y no es* una reiteración de la visión redentorista de la historia. También simboliza el cambio como desenlace *singular,* convertido en personaje irreductible, desarraigado de la historia que le precede. Desde esta otra perspectiva el niño de Zaratustra encarna una transfiguración personal y no ya un logos universal. No es el hombre nuevo genérico de Marx ni la autoconciencia desplegada de Hegel. Con esta diferencia coloca en el tapete otra contradicción del espíritu emancipatorio moderno: entre la afirmación de lo singular y el despliegue universal de la libertad.

Subsiste, empero, una brecha entre esta *singularización intensiva* del niño del Zaratustra y el *pluralismo expansivo* del perspectivismo. Esta ambigüedad es también parte esencial de la imagen moderna de la libertad de espíritu. Más aún, el perspectivismo *es* esta tensión en que la libertad se interpreta a dos bandos: como singularización intensiva y como pluralismo expansivo –autoafirmación del sujeto o afirmación de la movilidad en el sujeto–. Y siendo el perspectivismo esta tensión, también es el método para positivizarla. Para ello Nietzsche vuelve a apelar a la creatividad apolínea, sacando bajo la manga el ideal del artista previamente esbozado en su obra temprana. Dicho ideal propone cuatro ideas-fuerza afines a la vocación autocreadora de la modernidad. Primero, la creatividad es voluntad de experimentación que combina la fuerza expansiva con la originalidad intensiva. Segundo, en esta imagen del artista se cruza el hito de lo inédito con la recurrencia del crear. Tercero, la creatividad es diferenciación por cuanto pone un objeto fuera del campo de lo previsto; y es expansión por cuanto abre dicho campo a lo nuevo. Y cuarto, en este punto no importa tanto la obra de arte sino la vida como campo de estetización, vale decir, la existencia misma del sujeto como incesante acto de diferenciación y autoproducción.

¿Qué significa la vida como obra de arte? Apertura para experimentarse, recurrencia creativa que encarna en los giros de la propia biografía, poder para redefinirse y reinterpretar el mundo en la misma jugada. El pensamiento perspectivista vuelve a dar aquí con otro *leitmotiv* modernista, a saber, la confluencia entre vida libre y vida-como-arte, pluralismo interpretativo y riqueza expresiva, intensidad y sensualismo. Del esteticismo de Baudelaire al de Marcuse, la vida como explosión de formas y miradas se opone a la *ratio* como principio organizador de la vida social. El *valor* de la emancipación va asociado a una cierta *exuberancia* de la resignificación. Y este desborde de sentido afecta tanto al mundo como a la propia subjetividad que busca autoproducirse. La voluntad se define a medias por su potencia productiva, a medias por su derroche de creatividad.

Volvemos al punto anterior: el perspectivismo oscila entre la relativización del sentido y la proliferación de sentidos, entre el descentramiento y la singularidad, la crítica y la creatividad. Afirma la voluntad a través de esta singularización, crea una diferencia a partir de este impulso que provee el desplazamiento de la mirada. La diferencia, a su vez, tiene también una doble cara: como acto por medio del cual fisura la identidad –y en esta fisura va el dolor, pero también una *descompresión* en la pérdida de consistencia–; y como forma de ejercer, en el espacio abierto por la misma fisura, la plasticidad para instalar *otra* cosa. Mediante esa doble cara el perspectivismo establece otro doble movimiento: liberar la subjetividad de un eje único, y hacer de este descentramiento la fuente de movilidad para la autoproducción de la voluntad. Un *déficit* de ubicuidad remata en un *superávit* de desplazamiento. En esta sobreabundancia el espacio se distiende y la voluntad encuentra la expansividad que necesita para reinterpretarse. Cuanto más se libera de un eje, más puede recombinarse.

Tal como en el devenir lo único fijo es pasar, en el mundo como interpretación los únicos hechos son, a su vez, lecturas. La libertad de la voluntad adquiere la forma de *potencia interpretativa* y descubre, a la vez, que todo es

configurable por nuevas interpretaciones. Si el perspectivismo es la traducción del devenir a la voluntad subjetiva, esta voluntad es libre *salvo para detenerse.* No tiene el poder de elegir entre desplazarse o dejar de hacerlo, sino la potencia para desplazarse en movimientos distintos, cambiar al interior de un ser en que todo es de por sí cambio. El perspectivismo es así espacio del devenir en el sujeto: replica el devenir del mundo en una subjetividad que se reposiciona sin cesar. Pero también potencia el devenir del mundo con el desplazamiento en el mirar. No es, pues, indiferente al mundo la opción del intérprete. Por el contrario, el perspectivismo intensifica el devenir de ese mundo con el movimiento de la interpretación.

Pero el perspectivismo potencia el devenir de manera elíptica, porque en tanto devenir *traducido* a la subjetividad, es siempre paradójico. A diferencia del devenir del mundo que nunca mira hacia atrás, el sujeto que asume el perspectivismo refluye sobre sí, se mira a sí mismo, remonta sus propias miradas hacia adelante y hacia atrás. Su forma de romper es siempre relativa, pero al relativizar rompe con incomparable radicalidad. De una parte el perspectivismo es irreversible como fractura de todo juicio absoluto, vale decir, constituye un salto del león al niño que marca la imposibilidad de una vuelta atrás. Pero en tanto perspectivismo no puede descartar el retorno ni consagrar un giro definitivo tampoco, y tiene que pensarse como un ir y venir entre la crítica y la afirmación, entre la historia y su recreación, y entre la expansión y el descentramiento. Es contradictoria en el perspectivismo una ruptura definitiva con la historia y, paradójicamente, el perspectivismo *es* la ruptura más radical con el logos moral-metafísico que se impone en la historia. Tratándose del perspectivismo, para profundizar su ruptura con la metafísica debe ser siempre parcial en sus cortes. Lo definitivo le es ajeno por definición y por lo tanto en su seno deberá imponerse la visión relativa de los cambios y recurrente de la historia. Los cambios que propugna son relativos por cuanto no pueden imponerse como interpretaciones únicas del cambio: hay tantos devenires como miradas posibles.

En consecuencia, la misma voluntad perspectivista que ha desarrollado su riqueza interpretativa no se instala de manera estable en la afirmación, sino que siempre vuelve a ejercer nuevas formas de la crítica. La emancipación nunca puede ser total y por ende el retorno al desenmascaramiento siempre tiene un nuevo momento en la historia de la libertad. Hay un eterno retorno al sudor de la crítica, o a la perspectiva en su uso crítico. Siempre vuelve el perspectivismo a caricaturizar las pretensiones totalizantes del juicio moral y metafísico, y siempre lo hace para liberarse un poco más, siempre un poco más del abrazo astuto de la identidad. Esta impugnación de la identidad es incesante en el perspectivismo porque el sujeto que lo ejerce siempre tiene que huir de sí para mantenerlo vivo. Y así como en el campo personal siempre es necesario descongelar la identidad para alimentar el flujo interpretativo (el devenir dentro de sí); así también en su desarrollo histórico el perspectivismo se vuelca recurrentemente contra sus orígenes: nace del ala más liberadora del Iluminismo y siempre vuelve a reinterpretar críticamente el Iluminismo para liberarse de las trampas de la *ratio* y de las grandes proclamas del saber.

De lo anterior puede inferirse otra paradoja: el trabajo crítico es necesario para acceder al perspectivismo, pero a la vez sólo mediante el perspectivismo es factible llevar el trabajo de desmistificación hasta el final, desnudar el objeto con nuevas miradas. La crítica rompe barreras, alimenta el ímpetu expansivo de la interpretación, y a su vez este ímpetu expansivo lleva la crítica más lejos en la ruptura con todo aquello que inhibe la libertad del espíritu. En esta circularidad selectiva que más tarde Nietzsche va a metaforizar con la figura del Eterno Retorno, encuentra conciliación el sentido negativo con el sentido positivo de la libertad: liberarse de condicionamientos y liberarse para expandir el campo de la autorrecreación.

El perspectivismo es paradójico por cuanto puede entenderse como desenmascaramiento y enmascaramiento. El *desenmascaramiento* adviene porque a mayores perspectivas, mayor

poder para develar la "máscara mala": desplazamiento interpretativo que desnuda su objeto y por cuyo expediente se genera un *plus* disolutivo, se desmonta siempre una figura más de la moral, de la metafísica o del mito de identidad. Pero en el perspectivismo este desenmascaramiento retorna selectivamente y no es mera repetición. Vuelve como una perspectiva que alumbra su objeto de manera inédita, una figura nueva de la crítica, un develamiento singular. Por lo mismo, el modo en que niega es ya afirmativo por la singularidad con que vuelve a negar. Al recrear su ángulo de impugnación pone en evidencia el arte de la perspectiva.

En cuanto *enmascaramiento* el perspectivismo es básicamente productivo. Cada nuevo punto de vista es como una máscara o producción de máscara ("máscara buena", en el sentido apolíneo de creación de nuevas formas). Coloca en el objeto una expresión adicional, lo ve distinto, le superpone una apariencia no consagrada hasta el momento. Pero la exuberancia interpretativa no enmascara para engañar ni para ocultar el rostro, sino para afirmar en él su inagotable potencial expresivo. Es un enmascaramiento afirmativo: efecto de la intensidad con que el perspectivismo resignifica lo que se mira. Enmascarar no es estafar sino enriquecer el mundo con la diversificación de ángulos, hacer evidente la pluralidad de mundos por medio de la pluralidad de miradas, mostrar el baile de máscaras como correlato del juego interpretativo de la voluntad. El enmascaramiento deja de ser una estrategia de dominio para constituir un juego de la libertad, una libertad en la mirada y en el modo de mirarse. "Llamar a todo esto máscara, dice Vattimo, significa ahora –una vez que precisamente esta noción haya cumplido su función de desenmascarar la 'máscara mala', la ficción anquilosada en realidad con el fin de desarrollar y consolidar su dominio– sólo subrayar su no seriedad, su libre movilidad."[4]

[4] Vattimo, op. cit., p. 286.

Tal soporte lúdico del perspectivismo –su derroche autorrecreador, su vocación por las máscaras– devuelve nuevamente a Nietzsche al esteticismo modernista, en que la libertad se asocia de manera positiva a la *plasticidad* de la voluntad. El juego de máscaras afirma la libertad como libre movimiento y metamorfosis continua, volubilidad positiva del espíritu, maleabilidad del mundo en sincronía con la plasticidad de la mirada. El perspectivismo retorna del mandato utópico de "transformar el mundo" (Marx) a la invitación autocreadora de "cambiar la vida (Rimbaud).[5] La utopía libertaria cuaja en un desborde hipercreativo o una "apolonización" del devenir mediante la metáfora del baile de máscaras. La soñada comunión entre la creación artística y la plasticidad interior de la conciencia, tan cara a las vanguardias estéticas modernas, constituye una ecuación recurrente del mito moderno de la autocreación del sujeto. Una *utopía de la intensidad de la voluntad* funde allí la fuerza de la metáfora con el ímpetu de la libertad: poetización del mundo y *autopoiesis*, extroversión creativa y autocreación, transfiguración de la mirada y reinvención del acto mismo de mirar.

Pero este mismo ideal se torna espasmódico. Precisamente porque es contradictorio como ideal (por cuanto propone liberarse de los ideales para hacer posible la autorrecreación), la libertad como *plasticidad* de las interpretaciones no permite anclarse en ningún ideal. Eterno retorno de la utopía modernista que eternamente se malogra: esta libertad poetizante no puede constituir un orden estable o un principio para un orden. Sólo discontinuamente puede la intensidad manifestarse: esta es una evidencia de todos los tiempos y no sólo de la modernidad. La utopía de la voluntad libre y autopoiética

[5] Habermas reivindica a Schiller como padre del modernismo en sus cartas acerca de la educación estética del hombre, en cuanto sugiere allí llevar el arte a la vida misma. Pero a diferencia de la matriz nietzscheana, en Schiller esta estetización de la vida se asocia a un romanticismo comunitario (Habermas, op. cit., pp. 63 y ss.). Para Nietzsche este comunitarismo embellecido siempre tiene algo del olor del rebaño.

(libre en cuanto autorrecreadora) es sólo pensable como lo es la individuación apolínea: recurrente pero efímera.

El perspectivismo es el ideal emancipatorio que se deduce de una subjetividad radicalmente secularizada: liberado de todo prejuicio y esquema fijo, el sujeto vive su experiencia emancipatoria como ilimitada expansión de la mirada y del rango de perspectivas con que mira. Pero por otro lado: ¿dónde está el límite entre el delirio psicótico y esta autoconciencia intensiva en que se entremezclan la expansión de la conciencia con su riqueza interpretativa? Desde una posición extrema, no parece haber mucha distancia entre delirio y autoinvención, y todo viaje interior tiene sentido por cuanto expande la conciencia más allá de las inhibiciones gregarias y nos introduce en el vértigo creativo del perspectivismo. Pero una vez más, la subjetividad hipersecularizada que no reconoce un logos normativo obra como el fuego heraclíteo, por autocombustión. Por algo hay tanta resistencia en llevar a sus últimas consecuencias el desafío nietzscheano de la muerte de Dios. Por algo es tan difícil para la modernidad renunciar al platonismo o al hegelianismo. ¿Miedo a la disolución, miedo a asumir el devenir como perspectivismo, a experimentar con la inversión del platonismo al punto de quedar anclado en el limbo de las metamorfosis ingrávidas? A modo de ejemplo, la sentencia de Cioran: "Sin ninguna tradición que me lastre, cultivo la curiosidad de esa desorientación que pronto será patrimonio de todos (...) Ya nos anulamos en el cúmulo de nuestras divergencias con nosotros mismos. Negándose y renegándose sin cesar, nuestro espíritu ha perdido su centro para dispensarse en *actitudes*, en metamorfosis tan inútiles como inevitables".[6]

Esta es la frontera imaginaria de la modernidad, el fantasma que la acecha y el éxtasis que la seduce. ¿Cuántos suicidios o muertes auténticamente *modernos* connotan esta frontera inhabitable pero siempre deseable –Novalis, Sade, Rimbaud, Nietzsche, Van Gogh, Artaud, Kerouac, Passolini, Hendrix,

[6] E. M. Cioran, "Carta sobre algunas aporías", en *La tentación de existir*, op. cit., p. 99.

Jim Morrison, Pollock, Fassbinder– en que el perspectivismo alcanza su máxima vibración, su condición de "intensidad pura"? Umbral o frontera: la poetización del delirio en este espíritu secularizado-al-límite constituye un síntoma cortante y un mayor signo de interrogación para quien esté dispuesto a llevar la apuesta perspectivista a su mayor tensión. La utopía modernista que aspira a conjugar la exuberancia interpretativa con la expansión del sujeto se desgarra en esta pregunta por la *sustentabilidad del delirio.* La fulgurante carrera de Arthur Rimbaud, o del poeta Hofmansthal, que en plena génesis de esta subjetividad modernista brillaron por su creatividad poética hasta los veinte años para luego efectuar ambos un suicidio literario, resulta elocuente. Lo mismo puede decirse del último Nietzsche, en quien la intensidad interpretativa tuvo como desenlace el abrupto silenciamiento.

En su imagen extrema el perspectivismo vuelve a exponer una tensión muy moderna: entre la utopía-destello del modernismo y la utopía-orden del iluminismo. La primera estetiza la libertad y la segunda la racionaliza. La primera liga la emancipación a un soplido libertario, a una experiencia intensiva en que el sujeto estira al máximo la amplitud de sus miradas sobre el mundo y sobre sí. Poco dura este lugar sin sitio, pero con una reverberación que lo eterniza. Infinito y fugaz en su producción, en su experimento y en su expresividad. En el otro extremo de la modernidad, la utopía de un orden durable donde el valor de la libertad cristaliza en instituciones y derechos. Así, la *institución política* de la libertad y la *irrupción personal* de la libertad constituyen los extremos de una voluntad moderna de liberación.

Nietzsche no quiere transformar el mundo sino cambiar la vida. Su estetización vitalista une las dos puntas de la historia: el perspectivismo hipersecularizado y las pasiones del Olimpo. Nostalgia de un tiempo en que las intensidades parecían la norma: la obsesión consistirá entonces en consagrar la *secularización como delirio*; pero no al modo de una hiperracionalización mórbida sino de una desenfrenada libertad creativa/interpretativa, al interior de una contingencia reconocida ya

como pura interpretación. Y aquí reincide la ambigüedad: el delirio no sólo expresa voluptuosidad de sentido sino también constituye un resorte para la producción de sentidos. No es sólo entendible como exceso sino también como metabolismo. Está incubado en el perspectivismo como *efecto* posible, pero también es *detonante* del perspectivismo en cuanto torna inviable el regreso al Logos, abre una fisura que no puede volver a reabsorberse más que en la dinámica. De aceptar el perspectivismo como forma hipersecularizada de la subjetividad, el delirio es tanto un motor como un efecto: productor desenfrenado de perspectivas, pero también consecuencia de un desenfreno en las interpretaciones. ¿Qué más centrífuga que la fuerza del delirio, qué mayor impulso para el descentramiento del discurso y la diferenciación en el punto de vista, qué mayor elocuencia en la pasión por las formas y la estetización autoproductiva?

Delirio, cuerpo, pensar

La afirmación nietzscheana de múltiples saludes como camino a la "gran salud" es también un modo de legitimar el delirio en la voluntad autocreadora. Si la autoproducción requiere del descondicionamiento, el delirio cumple allí una función disolvente-constructiva: su efecto de desestructuración sobre los estados estables de la salud no llevan el signo de la catástrofe, sino de la mayor libertad de perspectiva. "La locura, dice David Cooper, es la visión experimental de un mundo nuevo y más auténtico que debe conquistarse por la desestructuración del mundo viejo, condicionado."[7] Basado en su propio caso clínico Nietzsche evoca a Dionisio para afirmar el delirio como un momento desgarrador e irreductible, pero a veces necesario en el aprendizaje del perspectivismo. No le habría sido posible escribir su *Gaya Ciencia* o los fragmentos

[7] David Cooper, *La muerte de la familia*, Buenos Aires, trad. de Silvia Costa, Paidós, 1971, p. 95.

de su *Voluntad de poderío* sin pasar por sus propias mutaciones de salud, incluido el delirio.

El delirio es perspectivismo volcado hacia adentro, rebotando aleatoriamente en el reino de lo pensable. Pero es también un intersticio entre el adentro y el afuera, la brecha insoluble que se produce entre un Logos universal y su resonancia-disonancia interna, el desajuste entre lo que la Palabra prescribe como correlato intelectual del mundo, y la respuesta disonante que el *pensar de la carne* produce, y mediante la cual frustra la pretensión totalizante de dicho Logos. Es lugar de confrontación entre la carne y la ley, entre cuerpo y Logos. Si en la carne opera la lógica de los sentidos (errática y a la vez fluida), y en el logos opera la lógica de la invarianza, el delirio es el roce entre ambos: la dinámica aleatoria que cuadricula la voz de los sentidos con los ojos de la razón, e inunda la mirada de la razón con el torrente de los sentidos.

El delirio no es distorsión, mentira ni error. Es el pensar mismo que se expande más allá de las fronteras de la razón: "El pensamiento de la locura no es una experiencia de la locura, dice Deleuze, sino del pensamiento: sólo deviene locura cuando se desfonda".[8] Pero lo que hay de Razón en el delirio siempre va a introducir, como parte del delirio pero no como su totalidad, el juicio sobre el error y la exigencia de consistencia en medio de un discurso que se escapa por todos lados. Esto hace que la obsesión por aclarar su discurso sea tan propia del delirante, como lo es la imposibilidad de lograrlo. De allí la tensión que el delirante establece consigo mismo, en la que *cree y no cree*, y en cuya ambivalencia alimenta también su angustia. No puede descreer de su cuerpo pero tampoco puede confiar *literalmente* en aquello que la química de su cuerpo produce como cadena de pensamientos. No tiene la certeza para distinguir lo metafórico de lo real en su propio relato, ni para discernir lo que se le aparece irracional de aquello que es simplemente

[8] Gilles Deleuze, en *Pourparlers* (entrevistas), París, Les Editions de Minuit, París, 1990, pp. 141-142.

demasiado literal en su pensamiento. No le falta Logos, pero lo tiene recompuesto discrecionalmente, con partes de la razón adheridas discontinuamente a partes de sus sensaciones.

El delirio singular es la fricción entre la racionalización universal y una sensibilidad personal que no acaba de amoldarse a ella. El encuentro irresuelto entre la carne y el verbo arroja mayor luz sobre esa carne y ese verbo, aporta lecturas cruzadas, puebla de un perspectivismo delirante y, por lo tanto, de una proliferación de perspectivas. El loco es una máquina de interpretaciones precisamente porque en él la palabra está poblada de devenir, permeada por el capricho inestable de la carne y de los sentidos. Que sufra, es muy esperable, y no sólo por el juicio gregario que se impone sobre su cuerpo y que, probablemente, acabe confinándolo: también por la viscosidad en su propia piel, la *continua irresolución* de la mezcla, el exceso de perspectivas que lleva al hoyo centrípeto de la angustia. Una cierta viscosidad de la autoexpansión contrae el nervio del delirante, lo agarrota mentalmente en la imprevisibilidad que asume el curso de un pensamiento desbocado. No saber hasta dónde puede fragmentarse la coherencia del discurso, cuánto puede inundarse el pensar por la cascada de las sensaciones, son incertidumbres que intensifican la tensión del delirio: miedo a un punto de no retorno en que el pensar queda atrapado en la masa de carne, o en que la carne se hace cargo de la producción del pensar y ya no hay poder de recuperación para recomponer una posible jerarquía desde el pensar sobre la carne.

No es casual que un delirante como Artaud haya desplazado su culto al yo hacia un culto a la carne. Pero este culto a la carne no tiene la acepción habitual del concepto. No glorifica el apetito sexual, sino la sensibilidad y la piel como lugar privilegiado en que se baten los ingredientes del lenguaje y de los sentidos. Artaud señala literalmente que su teoría de la carne es una teoría de la existencia. La carne aparece divinizando lo erótico y a la vez agudiza el conflicto entre el logos y la sensibilidad. "El conflicto eterno de la razón y el corazón, dice Artaud, se desempata en mi propia carne, pero en mi

carne irrigada de nervios."[9] Y más adelante, instalado en la contradicción de una metafísica de la carne: "Para mí, quien diga Carne dice sobre todo *aprensión*, pelo erizado, carne al descubierto, con toda la profundización intelectual de ese espectáculo de la carne pura y todas sus consecuencias en los sentidos, es decir, en el sentimiento. Y quien dice sentimiento dice presentimiento, es decir, conocimiento directo, comunicación devuelta y que se alumbra del interior. Hay una mente en la carne, pero una mente presta como la pólvora. Y sin embargo, la conmoción de la carne participa de la sustancia alta de la mente".[10]

Pero por otro lado, para Artaud el desempate nunca se da del todo. Porque no hay desempate, hay perspectivismo: desplazamiento en la interpretación que nunca se define en favor de nadie, afirmación de singularidades que nunca se instalan del todo en esta búsqueda inacabable por dirimir lo indirimible. El delirio es la tensión de este empate no resuelto, por medio del cual la carne se evidencia como no subsumible, vale decir, como sensibilidad singular: "Quien diga carne también dice sensibilidad, es decir apropiación, pero apropiación íntima, secreta, profunda, absoluta, de mi dolor (mío), y, por ende, conocimiento solitario y único de ese dolor"[11]. No hay en el delirio de Artaud una domesticación racionalizadora de la subjetividad sino este capricho singular, o el singular encuentro de fuerzas al interior de la propia mente: "En el bullicio inmediato de la mente, exclama, hay una inserción multiforme y brillante de bestias. Esa polvareda insensible y *pensante* se ordena según leyes que saca de su propio interior, al margen de la razón clara y de la conciencia o razón *traspasada*".[12] El pensar queda anclado al interior del cuerpo, como pensar *intracarnal*. En esta antifilosofía Artaud propone un inmanentismo absoluto anclado

---

[9] A. Artaud, *Carta a la vidente*, Barcelona, trad. de Héctor Manjarrez, Tusquets, p. 40.

[10] Ibíd., p. 70.

[11] Ibíd., p. 70.

[12] Ibíd., p. 41.

en el cuerpo, y que le niega al discurso personal toda posibilidad de producir una verdad trascendental. Esta es su propuesta de singularidad, y sólo este modo de ser singular se le vuelve legítimo. Pero a riesgo de un hermetismo incomunicable, donde la singularidad se sorprende encerrada en el flujo y reflujo entre el nervio y la carne.

¿De allí la insistencia en la esquizofrenia como depositaria de esta singularidad? ¿Se trata de una prolongación de la lucha propuesta por Nietzsche contra la conciencia gregaria? No es casual que Artaud dirija su *Carta a los poderes* a las figuras emblemáticas de la norma: al Papa, a los rectores universitarios y, sobre todo, a los Directores de los Asilos de Locos. Religión, ciencia y psiquiatría constituyen la otra orilla respecto del delirio, la trinchera desde donde el Logos se ejerce y proyecta. La lucha entre el Logos y la singularidad se da, en última instancia, en la mente del loco.

El problema de la singularidad aparece al desnudo en esta fricción entre el Logos (del sacerdote, decano, psiquiatra) y la carne irredenta que sólo acepta el logos en tanto lo produce experimentalmente en dicha colisión. En otras palabras, la singularidad no se da sólo como autocomunicación entre el nervio y la carne propios, sino también como confrontación entre el adentro y el afuera, como *especificidad de la mezcla* entre la carne y el Logos, vale decir, como *conflicto singular* entre el cuerpo del delirante y la norma que lo juzga. La violencia del perspectivismo se hace singularmente patente en esta confrontación que el delirante protagoniza contra el discurso gregario. Pero al mismo tiempo revela la violencia del Logos que busca reducir la singularidad y negar su propia apertura a la transfiguración que el sujeto pueda hacer de él.

Pero finalmente lo que se da como delirio no es el triunfo personal sobre el Logos sino la reverberación del conflicto, coexistencia no-pacífica entre el afuera y el adentro. De una parte subsiste una fragmentación interna no del todo asumida; de otra parte subsiste la presión externa por resolver dicha fragmentación conforme al juicio gregario y en oposición a toda combinatoria singular de los fragmentos. De manera

que el delirio tiene su desenlace en la ausencia de desenlace, esta imposibilidad del desempate y esta viscosidad irresuelta en que se experimenta una coexistencia de cuerpos en un mismo cuerpo, compenetración que en sí no es fluida y que se vive como interrupción de la fluidez. La singularidad se reencuentra en un revés, como corte o impasse. La indigeribilidad recíproca (de la carne en el Logos, del Logos en la carne) pone de manifiesto, en un mismo movimiento, la irreductibilidad del singular y la voluntad de reprimirlo. En esta misma línea, Gilles Deleuze se refiere al cuerpo del esquizofrénico experimentado como hoyos, pura profundidad y, a la vez, mezcla de cuerpos en el cuerpo, cajonamiento y penetración. "Y en esta fisura de la superficie, la palabra entera pierde su sentido. Guarda cierto poder de designación pero se resiente como vacía."[13] Ultima parada del delirio: el vaciamiento de las palabras mismas, su reducción a mera materialidad, la fragmentación hasta tornar inviable la denotación: "Un cierto poder de designación, pero vivido como vacío; un cierto poder de manifestación, sentido como indiferente; una cierta significación, sentida como 'falsa'". Pero sobre todo, el extravío de un lenguaje que "pierde su sentido, es decir, su poder de captar o expresar un efecto incorporal distinto a las acciones y las pasiones del cuerpo, un acontecimiento ideal distinto de su propia efectuación presente."[14]

El vínculo esquizoide con el lenguaje traiciona la pretensión del lenguaje de ir a un lugar distinto que el cuerpo mismo, porque para el esquizoide "toda palabra es física, afecta inmediatamente su cuerpo... los *elementos fonéticos* devienen singularmente hirientes... al efecto del lenguaje lo sustituye un puro lenguaje-afecto..." Y más adelante: "Se impone la alternativa sin salida: o bien no decir nada, o bien incorporar, comer lo que se dice".[15] Esto también se toca con el otro extremo en el delirio: el lenguaje puede herirnos, pero tam-

---

[13] Gilles Deleuze, *La logique du sens*, París, Les Editions de Minuit, 1969, p. 107.
[14] G. Deleuze, ibíd., p. 107.
[15] Ibíd., pp. 107 y 109.

bién puede aparecer opaco, meramente objetal: "He llegado a un punto, dice Artaud en su propio delirio, en que a las ideas ya no las siento como ideas, como encuentros de cosas espirituales que tienen en sí el magnetismo, el prestigio, la iluminación de la absoluta espiritualidad, sino como simples ensamblajes de objetos. Ya no las siento, ya no las veo, ya no tengo poder para que me sacudan como tales, y es por eso probablemente que las dejo pasar por mí sin reconocerlas".[16]

En sentido parecido a Artaud y a los antipsiquiatras ingleses, Deleuze-Guattari inscriben la lógica del esquizofrénico en la afirmación de la diferencia: "El esquizo dispone de modos de señalización propios, ya que dispone en primer lugar de un código de registro particular que no coincide con el código social o que sólo coincide para parodiarlo".[17] Como Artaud, también Deleuze-Guattari quieren ver en el esquizo la figura emblemática del perspectivismo del siglo XX: el que mezcla las historias y las identidades dentro de sí. El propio Deleuze toma aquí a Nietzsche como modelo de este fluir delirante: la voluntad de transfiguración se convierte ella misma en desfile de máscaras, y el delirio es el modo en que una voluntad encarna provisoriamente una historia, una figura o un valor, pero siempre en una totalidad fluida donde todo es perspectiva transitoria. No hay un sujeto estable que se va poblando de atributos sino un pensar y un cuerpo en movimiento, y cuyas metamorfosis se compenetran: "No existe el yo-Nietzsche, profesor de filología, que pierde de golpe la razón, y que podría identificarse con extraños personajes; existe el sujeto nietzscheano que pasa por una serie de estados y que identifica los nombres de la historia con estos estados: *yo soy todos los nombres de la historia*... El sujeto se extiende sobre el contorno del círculo cuyo centro abandonó el yo."[18]

El poder en Nietzsche para resignificar a medio camino su propio pensar va precedido de un aprendizaje premonitorio

---

[16] Antonin Artaud, *Carta a la vidente*, op. cit., p. 48.

[17] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Antiedipo: Capitalismo y esquizofrenia*, op. cit., p. 23.

[18] Deleuze-Guattari, op. cit., p. 29.

que se nutre de las metamorfosis en la propia carne. La estrecha vinculación entre los cambios de su cuerpo y de su discurso revelan en Nietzsche un grado de *proximidad entre cuerpo y relato* que no es fácil encontrar en la filosofía occidental.[19] Esta inmediatez del relato respecto del cuerpo y del afecto de quien lo formula: ¿lo condena a la autorreferencia, al subjetivismo y a la ausencia de todo valor más allá del propio caso-Nietzsche? Pero lo singular del caso Nietzsche es lo contrario: el salto que va de este vínculo inmediato del cuerpo con su pensar, a la *pertinencia* de ese pensar para interpelar el espíritu de una época y una cultura. El flujo desde las contorsiones de un cuerpo singular hasta la interpretación de los códigos sedimentados de toda una cultura, hacen de Nietzsche una rara bisagra en la historia de la filosofía. Su cuerpo frágil, enfermizo e hipocondríaco lo obliga a experimentar con sus propios estados de conciencia y expresar mediante estas oscilaciones las contradicciones de una historia que rebasa su caso individual. La debilidad queda revertida como singularidad del filósofo, y el modelo de filosofía que Nietzsche construye a partir de su exacerbada vulnerabilidad consiste en *un pensar que hace de su cuerpo la pantalla de la cultura*, una filosofía que transita desde la auto-observación (del sujeto singular) a la interpretación del sujeto colectivo.[20] *La*

---

[19] En el mismo sentido proclama Cioran: "No deberíamos hablar más que de sensaciones y de visiones: nunca de ideas –pues ellas no emanan de nuestras entrañas ni son nunca verdaderamente *nuestras*". (E. M. Cioran, *Ese maldito yo*, trad. de Rafael Panizo, Barcelona, Tusquets, 1988, p. 69). Fue Wilhelm Reich quien primero postuló la filiación interna entre el inconsciente y el cuerpo. "Pongan sus manos sobre el cuerpo y habrán puesto sus manos en el inconsciente", decía Reich. También reconoció, desde una batería interpretativa psicoanalítica, el vínculo indisociable del discurso intelectual con el afecto. Y en un libro ya citado, Gilles Deleuze plantea la ligazón del pensar filosofante al afecto: "...me di cuenta hasta qué punto la filosofía requería no sólo de una comprensión filosófica, hecha de conceptos, sino también de una comprensión no filosófica que opera por preceptos y afectos". (Deleuze, *Pourparlers*, op. cit., p. 191.)

[20] Dice Morris Berman, en tono coincidente: "El aprender a figurar la realidad de acuerdo a las reglas de una cultura parecería ser un proceso intensamente biológico, porque la visión del mundo aparentemente se entierra en los tejidos del cuerpo". (Morris Berman, *El reencantamiento del mundo*, Santiago, trad. de Sally Bendersky y Francisco Huneeus, Edit. Cuatro Vientos, 1987, p. 180.)

precisión en la reproyección se vuelve decisiva para hacer filosofía en este péndulo hacia adentro-hacia afuera. Y paradójicamente, cuanto más intensivos los desplazamientos al interior del propio sujeto, más extensivos los hace a las contradicciones de la cultura judeocristiana; y cuanto más singulares los padecimientos, más resume en ellos los avatares históricos de un espíritu moderno que lucha por emanciparse.

La singularidad del pensamiento de Nietzsche es inseparable del padecimiento que lo lleva a cambiar de perspectiva. Su enfermedad recurrente parece compensarlo con esta *adquisición* con que beneficia al pensar en medio del padecimiento, y que a la larga amplía su gama cromática. La enfermedad adquiere así un sentido inesperado: es la usina de la metamorfosis, el lugar del parto, la combustión requerida para arrojar-afuera (hacer-aparecer) una nueva perspectiva que torna al pensar más expansivo. Al hacerlo se convierte también en una forma de pluralizar: la combustión produce singularidades pero no se detiene en ellas, las usa como insumos para una combustión ulterior que a su vez despide nuevas aleaciones.

El padecimiento se transfigura y positiviza: no es un dolor en pago de un mal sino un dolor que se afirma como metamorfosis. No expía un pecado sino que revierte el valor de un *pathos*. Que Nietzsche deba reinterpretar la salud cada vez que debe enfrentar la irrupción de su enfermedad muestra que parte del camino ya está hecho –pese al dolor, y a la lucha con el dolor–. La disposición a metamorfosear el sentido de la enfermedad revela ya una flexibilidad perspectivista en quien la padece. Mediante este viaje elíptico por su cuerpo, el pensamiento nietzscheano asume su propio *pathos, deviene su devenir*. Esta resignificación de la enfermedad lleva al pensar no sólo a mirar nuevamente su cuerpo, sino a dar un paso atrás y *mirar cómo mira su cuerpo*. La voluntad no niega la adversidad para vencerla, sino que busca en la derrota la luz de una nueva mirada. El valor de esta lucha no es la superación definitiva de la enfermedad, sino su *uso afirmativo* en el juego de las resignificaciones. Ya en *Humano, demasiado humano* tiene Nietzsche esta

intuición: "Desde este aislamiento enfermizo, desde el desierto de estos años de aprendizaje, queda aún mucho trecho hasta esa inmensa seguridad y salud desbordante, que no puede prescindir de la enfermedad misma, como medio y anzuelo del conocimiento; hasta esa libertad *madura* del espíritu, que es también dominio de sí mismo y disciplina del ánimo, y que permite el acceso a modos de pensar múltiples y opuestos (...) superabundancia que da al espíritu libre el privilegio peligroso de poder vivir a *título de experiencia*".[21]

Nueva astucia de la perspectiva: si es capaz de instalar el devenir en el campo del pensar (devenir como cambio en el mirar), es porque *ya se ha instalado* el devenir a través de las inestabilidades del cuerpo que sustenta ese pensar. Y una vez más: esta *connivencia* del devenir instalándose en el cuerpo y en el pensar relaja los límites entre ellos, revierte la oposición en relación de correspondencia, donde cuerpo y pensar se revelan ambos como formas internalizadas del devenir. Paradójicamente, la potencia radica aquí en la volubilidad. Cuanto más se permeabilizan cuerpo y pensar, más se enriquecen como metáforas recíprocas. Cuanto más se permea la interpretación por la inestabilidad del cuerpo, más expande su gama. "Tengo bastante buena conciencia, dice Nietzsche al despuntar su *Ciencia jovial*, de la ventaja que mi salud rica en cambios me otorga en verdad frente a todos los lerdos rechonchos del espíritu. Un filósofo que ha hecho el camino a través de muchas saludes y lo vuelve a hacer una y otra vez, ha transitado también a través de muchas filosofías: justamente él *no puede* actuar de otra manera más que transformando cada vez más su situación en una forma y lejanía más espirituales –este arte de la transfiguración *es* precisamente la filosofía."[22]

El proyecto filosófico se encuentra con su cuerpo. La esencia sedimentada del Logos se fisura allí, en la resignificación del vínculo que une el nombre al *pathos*. Nietzsche mismo se ofrece

---

[21] F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, op. cit. (versión castellana), pp. 36-37.

[22] *La ciencia jovial*, op. cit., p. 4.

como ejemplo y carne de cañón: la permeabilidad, sea del cuerpo por el discurso o viceversa, propone un lugar específico desde el cual se prueba el magnetismo entre dos órdenes tan heterogéneos como son el lenguaje y la carne. No una legitimidad moral fundada en la eficacia del discurso sobre el cuerpo (como control, domesticación y represión), sino una legitimidad amoral que se funda en la capacidad para singularizar esta *traducción* hacia uno u otro lado de estos órdenes heterogéneos. En lugar del logos que se separa del cuerpo para fijarlo, el flujo que metaforiza hacia uno y otro lado el cuerpo y el pensar. En lugar de la objetivación clínica de la salud, la analogía entre las errancias del cuerpo y el cambio de perspectivas en el pensar. En lugar de una norma que descalifica la inundación del pensar por el cuerpo, el reconocimiento de esos desbordes como intentos –fructíferos o no– de recreación de la voluntad.

Psicología y estética vuelven a coincidir: los estados de alma son una nueva versión de las formas apolíneas, las inestabilidades del espíritu movilizan fuerzas autocreativas. La idea de transfiguración pasa del arte trágico al perspectivismo, del baile de formas a las oscilaciones del cuerpo y la salud. Nietzsche siempre retorna de su enfermedad afirmando la expansión de sí mismo y de su mirada sobre el mundo. Ya en el prefacio de *Humano, demasiado humano* puede leerse sintomáticamente: "Un paso más en la curación: y el espíritu libre se acerca a la vida (...) se encuentra casi como si sus ojos se abriesen por primera vez a las *cosas cercanas* (...) Lanza hacia atrás una mirada de reconocimiento por sus viajes, por su dureza y su alienación de sí mismo, por sus miradas a lo lejos y sus vuelos de pájaro en las frías alturas. ¡Qué dicha no haberse quedado siempre 'en su casa', siempre en ella entregado a la regalada poltronería (...) es una *cura* a fondo (...) caer enfermo a la manera de esos espíritus libres, seguir enfermo un buen lapso de tiempo y luego, lentamente, muy lentamente, recobrar la salud, quiero decir una 'mejor' salud".[23] Esta "mejor salud" es la resignifica-

[23] F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, op. cit. (versión castellana), p. 38.

ción del cuerpo como proceso de expansión del punto de vista, la riqueza interpretativa que *va del verse al ver.* El filósofo capitaliza su propia vulnerabilidad: abre el canal a través del cual el cuerpo inestable alimenta la inestabilidad "positiva" (perspectivista) del pensar; y extrovierte esta alquimia interna para generar una mirada inédita sobre el mundo.

La idea de transfiguración apolínea queda, a su vez, reinterpretada por Nietzsche como transfiguraciones en su salud, y como modo específico de articular un discurso desde el devenir de su cuerpo (cuerpo que deviene metáfora del devenir). La euforia del propio autor al comienzo de su *Ciencia jovial* remite a la experiencia de ver escenificada en carne propia la dialéctica disolución-transfiguración que, algunos años antes, había adjudicado al mundo presocrático. Tal como se plantea en el prólogo de la *Ciencia jovial*, el libro es un acto sublime de individuación en un espíritu y un cuerpo marcados –como es el caso de Nietzsche– por el *pathos* de la disolución. Con esta obra de exorcismo y transfiguración Nietzsche encuentra un punto de vista sobre su cuerpo a la medida de su pensar. Salta de la tragedia griega a la precariedad de su salud y reconstruye un flujo entre ese pensamiento fuerte y este cuerpo frágil: el desplazamiento entre saludes como metáfora del movimiento pendular entre disolución dionisíaca y figuración apolínea. La enfermedad queda recuperada en esta exuberancia productiva de nuevas figuras y, recíprocamente, el pensar queda poblado de sentido en su paso fulgurante-fusionante por el cuerpo enfermo. La fuerza plástica se muestra en la rearticulación singular del cuerpo y el pensar. No es casual que en Nietzsche se haga difuso el límite entre el *carácter* y el *personaje.* La psicología deviene narrativa, interpretación dinámica del carácter como recomposición inédita de elementos.

Esta estetización de la psicología donde se disipan los límites entre el carácter y el personaje permite asestar un nuevo golpe a la metafísica. Tal como no hay un carácter separado de la piel del personaje, y tal como todo carácter es un personaje (una autoinvención, una recombinación dramática de elementos del sujeto), del mismo modo no hay verdad que

reposa a distancia de la apariencia, y toda verdad no es sino un singular *juego* de apariencias múltiples: apariencias que no remiten a una verdad última ni tampoco la distorsionan. La dicotomía entre superficie y profundidad queda rebasada por el baile de máscaras. Si no hay un hiato de niveles que separa la construcción dramática del personaje de la autoproducción del carácter (si el Nietzsche psicólogo y el esteta pueden romper la barrera platónica que habría de separarlos), es posible, una vez más, *perspectivizar* la tensión verdad-apariencia y remitirla a una pluralidad interactiva de personajes y caracteres. El concepto de *pathos* que recorre al Nietzsche joven y reaparece años más tarde permite esta operación: en el pathos se entremezcla el personaje de la tragedia con la autoproducción del carácter en el propio Nietzsche.

Todo concurre en el itinerario nietzscheano para proponer una filosofía del devenir. Este pensar opera paradójicamente: aniquilando la identidad pero haciendo posible un orden exuberante en individuaciones; socavando la salud para permitir su reinvención. El juego de las interpretaciones sería un infierno y un sinsentido de no imponerse el valor del devenir sobre el de la estabilidad. El pensamiento nietzscheano deviene este juego de fisuras y movimientos, esta *pluralidad de singularidades* que socava cualquier pensar estable. La adhesión de Nietzsche a cierta forma de espíritu moderno habrá que situarla en esta coordenada. La apertura al futuro como ontología del devenir; la secularización como ausencia de interpretaciones estables y de valores inmutables; la autonomía del sujeto como *autopoiesis* e incesante reinterpretación singular de sí mismo; la individualidad como individuación y arte de la perspectiva; la libertad del espíritu como movilidad entre distintas interpretaciones singulares del mundo; y el dinamismo de la historia como voluntad de transfiguración. Estos son los valores afirmativos, aquéllos desde los cuales Nietzsche puede entender el despliegue de la modernidad como actualización de la libertad y no como triunfo de la *ratio*.

El delirio nietzscheano, como forma singular en que se articula un cambio en la salud con su resonancia en los con-

ceptos que emergen de la fricción de dicho cambio, también quiere mostrar ese otro delirio que se oculta en la vocación totalizante de la metafísica. El delirio específico de la metafísica tiene como efecto la descalificación de todo delirio que muestre su raigambre singular y su origen en la sensibilidad personal. De allí que Nietzsche quiera desentrañar, en *La genealogía de la moral*, los distintos delirios institucionalizados, en la filosofía y la moral, que racionalizan y domestican el cuerpo desde un discurso que se le impone de manera totalitaria. El reclamo del pensamiento negativo, sobre todo en la *Dialéctica del Iluminismo*, también se dirige contra estos efectos represivos de la razón moderna, en la que sobrevive la tentación platónica de un infinito potencial de regulación y racionalización de los individuos.

¿Qué voluntad es aquella que busca denunciar las prisiones que impone la racionalización, que quiere mostrar hasta qué punto yace el cuerpo preso en la discursividad, yace el deseo moldeado por la moral o la psicología, la sensibilidad regimentada por los imperativos de producción y competitividad? *¿Quién* hay detrás del genealogista (de Nietzsche a Foucault), *qué pretende* cuando desmonta regresivamente este juego de construcción y bloqueo del cuerpo en el ciudadano de la modernidad, *hacia dónde apunta* cuando habla del efecto racionalizador que va desde el Logos de la metafísica hasta las minúsculas rutinas de las prisiones o las escuelas? ¿Quién es aquel que intenta localizar, para cada discurso, el punto en que éste se constituye en una forma canonizada, institucionalizada de articulación entre el pensar y el cuerpo? Y por otra parte: ¿qué salva al propio genealogista de la fuerza centrípeta de la racionalización? Sólo el expediente de un cierto *quantum* de delirio parece eficaz para sortear la trampa de un pensar categorial, y singularizar la filiación entre el pensar y el cuerpo: "Nosotros los filósofos, proclama Nietzsche, debemos dar a luz constantemente nuestros pensamientos, parirlos con dolor y darles maternalmente nuestra sangre, nuestro corazón, nuestro fuego, nuestra alegría, nuestra pasión, nuestro tormento, nuestra conciencia, nuestro destino y nuestra fatalidad".

CAPITULO IX

PATHOS, PULSO, PULSION

La recurrencia de lo singular

El perspectivismo surte un efecto dionisíaco: diluye en un mare mágnum de lecturas la pretendida irreductibilidad de todo valor. No tardan en colarse contralecturas, interpretaciones laterales, nuevos juegos de luz y sombra en el objeto, que lo permeabilizan a otras significaciones, lo exponen a la contingencia del mismo perspectivismo, en fin, le sustraen su estabilidad. A mayor potencia interpretativa, mayor movilidad para la voluntad, entendiendo dicha potencia como capacidad para diversificar alternativas de jerarquización, poner en perspectiva cualquiera de estas jerarquías y aligerar la propia voluntad en esta operación. Esto remite el perspectivismo al propio intérprete. La voluntad perspectivista crece con su propia diversificación y refluye sobre sí para verse incrementada.

Al volcar el perspectivismo sobre el proceso personal del propio intérprete, no queda canonizado en una terapéutica sino que también tiene que legitimarse recorriendo caminos singulares. El tránsito de la heteronomía a la autoproducción (de la metáfora impuesta a la metáfora creada, del pathos de la víctima a la voluntad de resignificación) también está, en su método, sujeto a esa forma no sedimentada del devenir. Fijar una receta emancipatoria del espíritu es contradictorio, en la medida en que traiciona el sentido y valor singularizante de la autoproducción. La compleja y equívoca figura del *amo* o *señor* en Nietzsche simboliza, en contraste, aquella voluntad que

singulariza su camino ya desde su propia heteronomía, cuya autoproducción comienza a jugarse *en una terapéutica intransferible para remontar la heteronomía a su propio modo* (y aquí, como en Heráclito, el camino es la meta). La inmoralidad del señor constituye la libertad *ya conquistada* frente a cualquier método consagrado de liberación. Nueva tensión que se le plantea a la modernidad, siendo esta última tan proclive a consagrar terapéuticas de liberación. Bajo el prisma del perspectivismo habrá que reconocer tantos caminos como iniciativas de búsqueda. Una vez más la voluntad pugna entre el metarrelato de emancipación y la emancipación respecto de todo metarrelato, entre la racionalización de la libertad y la libertad como singularización.[1]

Pero a su vez la modernidad, con sus vientos de democracia y pluralismo, disocia el valor de la singularidad de su sesgo aristocratizante (y esto pese al propio Nietzsche). No se trata de reservarle a una elite el derecho o el poder de la diferenciación, sino de plantear la diferencia como *minoritaria y plural por naturaleza,* pues para afirmarse tiene necesariamente que desandar cualquier precepto canonizado de liberación y admitir la multiplicidad de perspectivas. Que sea minoritaria no le da rango de excluyente sino todo lo contrario: pone el acento en la tolerancia ante aquello que no participa de las valoraciones dominantes. Una de las conquistas más reivindicadas por el proyecto de secularización ha sido precisamente la apertura a la disidencia y la excentricidad. En ese marco adquiere sentido la figura del señor en Nietzsche, como una voluntad que tiene la libertad interior para afirmarse *pese* a ser

---

[1] En su libro ya citado, Alain Touraine ve también la modernidad signada por la tensión (y no conciliación) entre razón general y sujeto concreto. Para Touraine, el sujeto logra vencer la fuerza de la racionalización al constituirse en *actor* (palabra salvadora en el mapa que Touraine hace de la modernidad). En este concepto de actor, Touraine salva la autonomía del sujeto intentando conciliar el sentido de *praxis* en Marx, de *resistencia* en Foucault, y de *individuación* nietzscheana: el actor combina al sujeto-como-resistencia, al sujeto como colectivo, al sujeto como diferenciación y como productor de su propia historia al mismo tiempo (ver Touraine, op. cit., p. 429).

distinta, o para convertir ese *pese* (o *pathos*) en motivo de afirmación.

Transgredir el cerco del rebaño desgarra, y es un modo de morir. Pese a su costo, Nietzsche resuelve llevar esta "pulsión" liberadora que él mismo reconoce en el movimiento de secularización moderna, al enclave irreductible de la singularidad.[2] Para ello emprende una contorsión paradójica. De una parte recupera la historia, por cuanto allí se aloja el impulso secularizador moderno que motiva la crítica exhaustiva de los valores. Pero en tanto movimiento de individuación se sacude la historia. No es casual que Nietzsche quiera encarnar la figura del *inactual* o *intempestivo.* "¿Cuál es, pregunta, la primera y última exigencia de un filósofo ante sí mismo? Vencer su tiempo dentro de sí, devenir 'inactual'. ¿Contra qué debe emprender su combate más duro? Contra aquello que lo convierte precisamente en hijo de su tiempo."[3]

Al colocarse fuera de aquello que la historia construye como verdad de su tiempo, el intempestivo también pone en el tablero la cuestión de la diferencia. "Admitir que la no-verdad es condición de la vida: esto significa, desde luego, enfrentarse de modo peligroso a los sentimientos de valor habituales; y una filosofía que osa hacer esto se coloca, ya sólo con ello, más allá del bien y del mal."[4] El disenso pareciera ser una condición *sine qua non* para ejercer este ideal de autonomía que se plantea como poder para sustraerse a las interpretaciones que dominan un tiempo histórico y traicionan el sentido mismo de la singularidad.

En su concepto de *espíritu libre,* Nietzsche liga tempranamente el valor de la autonomía al disenso y a la afirmación de lo singular: "Llamamos espíritu libre al que piensa de otro

---

[2] Entiéndase por *pulsión,* en el presente capítulo, una acepción más general y laxa que la psicoanalítica: pulsión como fuerza del sujeto que tiende hacia determinado objeto o valor; como un deseo que moviliza a quien lo experimenta.

[3] F. Nietzsche, *Le Cas Wagner,* Utrecht, trad. al francés de P. Lebeer, Ed. Jean-Jacques Pauvert, 1968, p. 36.

[4] F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal,* op. cit., p. 24.

modo de lo que pudiera esperarse de su origen, de sus relaciones, de su situación y de su empleo o de las opiniones reinantes de su tiempo".[5] Nietzsche recurre a este ideal moderno de autonomía, entendida como soberanía de la voluntad y autocreación del sujeto personal, en una de sus críticas tardías al concepto de virtud: "Las virtudes son tan peligrosas como los vicios en la medida en que uno permite ser gobernado por ellas como si fuesen autoridades y leyes venidas desde fuera, en lugar de generarlas a partir de uno mismo, cosa que uno debiera hacerlo como el modo más personal de autodefensa y necesidad (...) sin importar si otros crecen con nosotros bajo condiciones similares o distintas".[6] Al respecto no es casual la entusiasta lectura que Nietzsche hizo de Lichtenberg, quien un siglo antes sostenía que "se podría llamar a la costumbre una fricción moral, algo que no deja al espíritu sobrevolar, ligero, por encima de las cosas, sino que lo ata a ellas..."[7]

Este concepto de espíritu libre coincide con la noción del *excéntrico* en un contemporáneo a quien Nietzsche despreció: John Stuart Mill. En el caso de Mill la figura del excéntrico constituye la pieza para articular la razón universal con el individualismo radical. Propone, para eso, una ligazón constructiva entre libertad, progreso y disidencia: si la libertad es un movimiento abierto de interacción de opiniones en que la verdad se construye mediante argumentos, la dialéctica argumentativa necesita opiniones contrastantes para que de dicha divergencia puedan evidenciarse argumentos cada vez más verdaderos; de lo cual se deduce que la disidencia no es sólo un derecho, sino una necesidad en el progreso de la razón. La

---

5 F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano,* op. cit. (versión castellana), p. 172.

6 F. Nietzsche, *La voluntad de poderío,* op. cit., p. 178.

7 Georg Christoph Lichtenberg, *Aforismos,* Buenos Aires, selección y traducción de Juan del Solar, Edit. Sudamericana 1990, p. 21. Y en sus escritos de juventud Nietzsche preconizaba: "Es un sentimiento doloroso el de tener que sacrificar nuestra independencia a una aceptación inconsciente de impresiones exteriores, el de ver sofocadas las facultades del alma por el poder de la costumbre". (Federico Nietzsche, *Escritos de Juventud,* en *Nietzsche 125 años,* Bogotá, *ECO,* op. cit., p. 481).

disidencia más fecunda es la del *excéntrico*, cuyo genio consiste en diferenciarse de la opinión general mediante la producción de perspectivas originales. Si se piensa al excéntrico de Mill como figura que une la soberanía individual a la producción de un pensamiento original (y por tanto singular), no se está muy lejos del ideal de sujeto que sugiere *Zaratustra*: "Más a sí mismo se ha descubierto quien dice: este es *mi* bien y este es *mi* mal: con ello ha hecho callar al topo y enano que dice: bueno para *todos*, malvado para *todos*".[8] Atributo del genio o del excéntrico, esta originalidad produce nuevos modos de pensar, expresar, vivir y experimentar. "Nadie negará, arguye Mill, que la originalidad es un elemento de valor en los asuntos humanos. Siempre son necesarias personas no sólo para descubrir nuevas verdades y señalar el momento en el que lo que venía siendo considerado como verdadero deja de serlo, sino también para iniciar nuevas prácticas, dando ejemplo de una conducta más esclarecida, de un mejor gusto y sentido en la vida humana."[9]

Pero Nietzsche no perdona que Mill diluya la originalidad y singularidad del genio la razón universal del progreso, ni que haga del excéntrico una pieza funcional a la historia de todos. Para Mill el progreso de la sociedad depende de la densidad de excentricidad que dicha sociedad es capaz de producir, albergar y fomentar. Por un movimiento que, a juicio de Nietzsche, traiciona el sentido último de la singularidad, el excéntrico de Mill deviene una nueva figura del pastor que ilumina a las masas. "Dar ejemplo de una conducta más esclarecida", señala Mill. Pero la singularidad cae en la lógica del rebaño una vez que resulta de la obediencia a un mandato de las Luces. Para Nietzsche en cambio, y desde muy temprano, la afirmación de lo singular presupone una libertad de la voluntad que tiene que darse también el derecho a la errancia arbitraria para devenir realmente singular. Su gratuidad, por

[8] F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, op. cit., p. 271.
[9] John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 1970, pp. 59-60.

disfuncional que sea al beneficio del progreso común, es parte de su condición singular. Ya a los dieciocho años proclamaba sintomáticamente: "la voluntad libre da la impresión de ser lo carente de cadenas, lo arbitrario; es lo ilimitadamente errante, el espíritu".[10]

Existe una diferencia significativa entre la figura del espíritu libre en Nietzsche y la función pedagógica que Mill le asigna a su ideal de excéntrico. En el espíritu libre de Nietzsche, para que la libertad sea real, debe independizarse incluso del compromiso de liberar a los demás del error o la ignorancia. Para Nietzsche, esta subordinación de la diferencia singular al aprendizaje social y al progreso de la historia vuelve a colocar lo singular en el campo contrario, del lado de la identificación con el rebaño. El excéntrico de Mill es, a su modo, pastor. El ideal nietzscheano del espíritu libre introduce, en cambio, una tensión adicional en la sensibilidad moderna. Su autoexigencia de soberanía radical, que afirma la diferencia como irreductible a la cultura predominante, se opone a un ideal individualista que siempre busca encajar la afirmación individual en la racionalización social (mano invisible de Adam Smith, fábula de las abejas en Mandeville, ideal del excéntrico en Stuart Mill). Contra un individualismo centrado en el optimismo histórico –y en la concurrencia final de intereses que pone como premisa– el ideal del espíritu libre apuesta a una singularidad que sólo puede hacer vivir la diferencia prefiriendo su disolución antes que su integración a la lógica dominante. No es casual que Nietzsche invoque la estética trágica: si lo apolíneo retorna a fundirse en el regazo de lo dionisíaco, es porque no está regimentado por una lógica de la agregación. Para que la diferenciación no caiga en la identificación gregaria recurre a disolverse. Pero este triunfo de la diferenciación, como se sabe, es también su propia muerte.

Esta afirmación de la diferencia vuelca a Nietzsche contra Kant y contra Mill. Kant es la cara opuesta de Mill, pero en la

[10] Federico Nietzsche, *Escritos de Juventud*, en *Nietzsche 125 años*, revista, *ECO*, op. cit., p. 482.

misma moneda: quiere conciliar al individuo con una razón compartida universalmente, pero no mediante opiniones excéntricas ni diferencias singulares, sino a través de un fundamento común para toda voluntad sometida al rigor de la razón. El excéntrico-singular de Mill es la antípoda del sujeto moral-racional de Kant, pero ambos concurren a su modo en un tipo de racionalización universal. El problema que se deduce de la doble crítica de Nietzsche, a John Stuart Mill (por la funcionalidad del excéntrico al progreso general), y a Kant (por su dessingularización de la libertad en la ley moral extensible a todos), vuelve a ser el de antes: ¿Cómo compatibilizar, desde una concepción secularizada de lo social, la pulsión gregaria con la pulsión singularizante, la identificación con la diferenciación? El caso emblemático del Marqués de Sade mostró que la toma de partido por un individualismo radical en el campo de la voluntad obliga a legitimar la crueldad y el crimen en las relaciones entre ciudadanos. También Saint-Just advirtió, al calor de la Revolución Francesa, que si la libertad no obedece a una legislación genérica, sus formas singulares pueden ser singularmente destructivas de la libertad del otro. Nietzsche se preocupó más por el riesgo opuesto que planteaba la matriz jacobina: ¿Qué ocurre cuando en nombre de la verdad y de la libertad genéricas, el poder se atribuye el bien de la voluntad general y perpetúa, con esta máscara nueva y más eficaz, la ley del dominio y la moral del esclavo?

El carácter experimental y singular en que se juega la autonomía no fuerza, empero, a sustraerla del ámbito de lo público. No se trata tanto de *privatizar* el contenido de la autonomía, sino de colocarla en contextos de *resistencia* al espíritu de rebaño que en la vida moderna encarna en los discursos de las grandes ideologías, en los valores de la cultura de masas y en la globalización de los mercados. Pero también se trata de llevar la autonomía desde el campo formal de la moral kantiana, y desde el campo genérico de las leyes históricas, al campo efectivo de las contingencias biográficas y de la diversidad de costumbres. Y esto es parte de una agenda actualizada de secularización.

Finalmente, este carácter experimental y singularizante de la autonomía confluye en un ideal de autocreación que sintetiza las dos pasiones de Nietzsche: el arte y la libertad del espíritu. Ya se dijo antes: en tanto plena *autocreación*, la liberación supone una estetización en el sujeto que la lleva a cabo, una forma de devenir-obra él mismo. La reinvención singular de sí mismo lleva la creatividad del artista a la configuración de la propia biografía. Con esto, Nietzsche se liga a Schiller, Baudelaire, Breton, y al recurrente intento por poetizar la libertad moderna. Pero el concepto de autocreación también connota el ideal secularizado de un sujeto liberado de las predeterminaciones, y en esta perspectiva más afín a la solución kantiana, la autopoiesis alude a la subjetividad autónoma y libre de todo condicionamiento exógeno. Ambos valores, *autocreación* y *autonomía*, se unen en un movimiento común, en el cual Nietzsche quiere plasmar lo mejor de la pulsión secularizadora. La autocreación reúne así una apuesta ética y estética. Etica, por el valor supremo de la autonomía singular frente a la moral del rebaño; estética, porque esta autonomía se resuelve en la capacidad de recrearse a sí mismo en singular, como obra inédita.

Contingencia y diferencia

¿Pero no delata todo esto, por otro lado, una megalomanía de la voluntad secularizante, una mistificación del principio de la singularidad? Sin embargo esta singularidad (entendida como diferenciación) es el reverso de toda mistificación y megalomanía. Afirmar la diferencia en nuestra propia subjetividad es ya un ejercicio de autorrelativización e implica reconocernos como plurales, parciales y contingentes. ¿Qué noción de plenitud puede entonces sostenerse para una subjetividad que se reconoce ella misma pluralizada, sumergida en la contingencia y en la discontinuidad? Nietzsche volverá allí, como Baudelaire, a la *extatización de la contingencia*, colocando al interior de la finitud temporal el deseo de plenitud. Pero formaliza la intuición de

Baudelaire –la eternidad *en* el instante–, refundando la intensidad dentro del pensamiento del *eterno retorno*. En contraste con el imperativo moral kantiano que busca una formulación atemporal y universal ("obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda erguirse en ley universal"), el pensamiento del eterno retorno postula la plenitud intracontingencial: "afirma de tal modo tu contingencia presente, que puedas llegar a desear que este momento se repita indefinidamente hacia adelante". El deseo de un Eterno Retorno del instante (no su viabilidad, sino la *voluntad de su reiteración*) da la clave para un nuevo concepto de plenitud. Nietzsche busca consagrar como nueva filosofía secularizada esta *plenitud-en-el-deseo-de-la-diferencia*: lo singular es efímero, pero en su deseo de recurrencia arroja una vibración hacia la eternidad.

En su vertiente secularizada, la plenitud significa entonces: intensidad de la apertura en el vector de la perspectiva, e intensidad del momento en el vector del devenir. La *plenitud* del instante es la otra cara de la *intensidad* de la perspectiva. Ambas formas de plenitud buscan recurrir, y en este deseo de recurrencia, perspectivismo y devenir entroncan con la idea del Eterno Retorno. Este último no es sino el deseo de hacer recurrir el devenir en su más alta tensión, y correlativamente hacer recurrir la perspectiva en su más alto grado de apertura.

Más aún, *hay una intensidad en el deseo de recurrencia que se suma a la intensidad del instante cuya recurrencia se desea*. El pulso del instante incluye la pulsión que quiere su recurrencia. En este sentido el Eterno Retorno –como *deseo* de eterno retorno– potencia doblemente la intensidad, al sumarle, tanto al instante como a la perspectiva, la intensidad en el deseo de que dicho instante y perspectiva recurran incesantemente en su intensidad. La proyección que la voluntad pueda hacer de su deseo, multiplicando un acontecimiento o una perspectiva al infinito mediante el deseo de su retorno, transfigura dicho acontecimiento o perspectiva al proyectarlos en su inagotable reverberación.

Este *deseo de recurrir* puede parecer contradictorio con la lógica de la singularización. Pero en rigor a lo que dicho deseo

se opone radicalmente es al *deseo de perpetuar* que es parte de la lógica de la identidad. Si la *singularidad proliferada* constituye lo deseado por el eterno retorno, esta recurrencia no es retención de lo presente sino un ir-y-venir que, por su mismo movimiento, supone también incesantes brechas que rompen tanto la uniformidad del tiempo como la estabilidad del punto de vista. Lo que el perspectivista desea que retorne siempre no es el contenido mismo del momento que vive, sino la fuerza de su singularización. El recurrir del instante no es la invarianza en el tiempo sino todo lo contrario: la incesante transfiguración que el instante ejerce en la coordenada del tiempo.

Lo que se desea es el eterno retorno en un doble sentido, como forma de vivir y forma de mirar: en el primer caso, eterno retorno de la *intensidad* de la transfiguración; en el segundo, eterno retorno de la *originalidad* en la perspectiva. De lo que se trata es de hacer coincidir el devenir del sujeto con el devenir del tiempo, vale decir, el desplazamiento de la perspectiva con la fuerza del instante. Cioran sentencia: "filosofía de los *momentos únicos*, tal es la única filosofía". No la eterna confirmación de lo mismo, sino la eterna confirmación de que en lo mismo irrumpe lo distinto. Paradoja del eterno retorno: aquello que se desea no es la continuidad sino el incesante corte de la continuidad, "el devenir de la interrupción" como dice Maurice Blanchot a propósito de Nietzsche, la libertad de lo discontinuo que siempre vuelve a aligerarnos de la carga de lo idéntico.

La noción de plenitud que se desprende de este deseo de singularidad proliferada (el retorno incesante de los actos de diferenciación, del momento como estallido de perspectivas) es tan fuerte como irretenible. Este exceso de la voluntad que hace la plenitud al mismo tiempo concebible e irretenible, no puede sino llevar la voluntad a quebrarse recurrentemente por la misma sobrecarga del deseo. ¿Cómo evitar la frustración si la intensidad en la gratificación del deseo es inversamente proporcional a su duración? No hay, pues, eterno retorno de la intensidad sin el eterno retorno de su pérdida. La pulsión del retorno tiene que acatar también el pulso de la pérdida. La ley

de la recurrencia es al mismo tiempo promesa y fatalidad. El deseo de eterna recurrencia también deviene recurrente trizadura en el deseo. Extraña forma dionisíaca en que la intensidad adquiere el sello de lo trágico: condenada a desbordarse. "Pájaro abrasado por la luz", poetiza Bataille a propósito de Nietzsche. Fragmento 52 de Heráclito: la vida como un arco siempre impulsado fuera de sí. La singularidad se toca con su contrario en el deseo de reverberar sin límite y proyectar su eco interminablemente en el tiempo. No es por su unidad sino por su desprendimiento que alcanza máxima tersura: por el *cruce* que produce entre el instante y la eternidad.

Este contraste y esta paradoja expresan el tipo de plenitud que Nietzsche intuye y quiere en el espíritu secularizado: cruce que privilegia la intensidad sobre la extensión, y la plasticidad sobre la unidad. La voluntad secularizada que se quiere singular no busca perpetuarse estáticamente sino consumirse extáticamente. Nacida de la muerte de Dios, no se desea como fundamento para representarse el total de los objetos, ni quiere tampoco que el momento en que se afirma anule todo otro momento. Quiere, en cambio, que la reiteración incesante de una situación (perspectiva, instante) sea deseada no como mera repetición, sino como inagotable acto de autoproducción. Más aún: el carácter intensivo de la voluntad (o de la situación que el sujeto experimenta) se inscribe en un cúmulo de posibilidades en que son muchas aquéllas cuya repetición al infinito cabría desear. La pulsión desbordante de la voluntad hace rebasar el pulso de la biografía. Contra la matriz providencial de la modernidad según la cual la historia recorre un itinerario único hacia la redención definitiva, la matriz libertaria (y de libertad de espíritu) presupone una historia siempre expuesta a abrirse en múltiples caminos. Contra el moralismo de la totalización, el esteticismo de la singularización. La plenitud se asocia más a la resolución de la tonalidad que a la extensión de la totalidad. Un cierto exceso de miradas, policromía de momentos y exuberancia de matices subyace como "pathos" modernista, o como efecto expansivo de esta secularización radical que Nietzsche busca poner en marcha.

Del *pathos* a la voluntad de poderío

El deseo de que la singularización recurra sin cesar, encarna un sueño de intensidad inscrito en el espíritu experimental moderno. No significa esto que cada individuo fabrique su propia síntesis. El corte que establece la singularidad no es el de individual-colectivo sino el de identidad-diferencia. Singularidad es diferenciación, recreación que puede tener distintos niveles de agregación entre sujetos. En la filosofía de Nietzsche, la voluntad de poder se remite, como voluntad de autoproducción, a esta noción de *singularidad* y no de individualidad. Voluntad de poderío y deseo autocreador pueden constituir unidades grupales, individuales e incluso subindividuales.

La singularidad no es cuestión de escala sino de intensidad. En los términos atomistas de Deleuze-Guattari, es lo molecular que resiste lo molar. En el ya citado *Anti-Edipo,* la singularidad del delirio no implica un depositario individual, y los delirios son también producidos colectivamente. Otra lógica y otra filosofía marcada por este deseo de incesante recurrencia de la diferenciación (o singularización): deseo que no es propiedad de nadie pero que puede atravesar tanto a individuos como a masas. En la interpretación deleuziana, las singularidades en Nietzsche son incluso preindividuales, fuerzas nómades que no entran en el juego finito-infinito o individual-universal, sino que se compenetran en un campo intensamente permeable: "Singularidades preindividuales e impersonales... singularidades móviles y comunicantes que se penetran entre sí en una infinidad de grados y modificaciones, mundo fascinante donde se ha perdido la identidad del yo, pero no en beneficio de la identidad de lo Uno o de la unidad del Todo, sino en aras de una multiplicidad intensa y de un poder de metamorfosis".[11]

La interpretación deleuziana de Nietzsche emplaza nuevamente al espíritu secularizado: lo desafía a romper con la

[11] Gilles Deleuze, *Logique de sens,* op. cit., p. 345.

cosmovisión dualista al extremo de desarticular el binomio individual-general y particular-universal. La lógica de lo singular hace estallar el pensar en una multiplicidad de lecturas, fuerza a reconocer que el mundo se ofrece a muchas descripciones posibles, que cada una de ellas produce una forma peculiar de sentir el propio cuerpo y por tanto es indesmentible.

Doble filo del perspectivismo: riqueza de las descripciones, vértigo de la *pura* descripción. Nietzsche busca así constituir un ideal de intensidad que condense el cielo y el infierno del espíritu secularizado: fuerza configurativa a costa de un desarraigo visceral. Esta ambivalencia-por-exceso remite a la voluptuosidad de los dioses del Olimpo, siempre expulsados del paraíso por una suerte de desborde narrativo. Y a esta unión entre las antípodas del tiempo (lo arcaico y lo secularizado, el dios olímpico y el artista moderno) se añade la unión entre otros opuestos: la libertad y la caída, los dos fantasmas que habitan en las antípodas pero que establecen las fronteras de la subjetividad en el espíritu secularizado. Los actos de singularización establecen un vínculo casi extático de afinidad con el pensamiento del devenir, pero se confrontan con la imposibilidad de estabilizarse.

Esta apuesta tiene sus costos. Hoy más que nunca, con la caída del muro y el desencanto postmoderno, la secularización muestra su doble filo: explosión de libertad y pérdida de referencia. La muerte de Dios acontece con mayor elocuencia en estos efectos: incapacidad endémica del nuevo orden (económico, cultural, y también subjetivo) para hacer perdurar los proyectos tanto colectivos como personales; resistencia moralista y hasta fundamentalista, que por todos lados se niega a asumir la libertad radical de la conciencia secularizada; procesos vertiginosos de diferenciación que no llevan al paraíso sino a socavar la tolerancia como fundamento valórico de la convivencia democrática. *El derrumbe veloz de las utopías multiplica el potencial de diferenciación pero también intensifica la recurrencia del sinsentido.* A medida que nos distanciamos de la orgía misma del colapso (esa revolución invertida que fue la

caída del muro), la libertad subjetiva empieza a vivirse cada vez más como desasosiego.

No es casual, pues, que quien proclamara la muerte de Dios también precaviera contra la ilusión utópica de redimir definitivamente el sufrimiento. Si la singularización constituye la figura que la voluntad afirmativa adquiere *a lo largo* del devenir, el sufrimiento de la metamorfosis también recurre en toda su extensión. La pretensión de poner fin al dolor y al desgarramiento, que en la ilusión utópica creímos posible tanto para nuestra biografía personal como para la historia de nuestro pueblo, es un nudo más en la correa del amo: amarra a la desesperanza cada vez que el dolor reaparece o cobra una nueva figura, y acaba rebelándose al juego mismo del devenir. Una vez más cabrá insistir en que la autoproducción no puede pretenderse inafectable ni a resguardo definitivo de sus angustias. La salida para la voluntad autorrecreadora no está en esta pretensión salvífica sino, por el contrario, en tomar su propia vulnerabilidad como parte de su riqueza experiencial. El extremo de la *autopoiesis* coincide allí con la permeabilidad a las más diversas descargas de intensidades.

Pero este vínculo que une la autoproducción a la permeabilidad es susceptible también de valoraciones muy disímiles. El propio Nietzsche presenta matices cambiantes cuando lo aborda, según lo piense como *pathos* o como voluntad de poderío. Interpretado como *pathos*, revela intensidad para afectarse, exposición de la voluntad a las fuerzas del entorno –o del otro que me afecta– más que apertura al mundo. El *pathos* connota un estilo por el cual la voluntad se sorprende expuesta, determinada por fuerzas que la dominan y someten. Su originalidad está más ligada a la debilidad que a la creatividad.

En el concepto de voluntad de poderío, en cambio, el énfasis recae más en la autocreación de la voluntad que en la permeabilidad de su sensibilidad. Más que dejarse atravesar, atravesar. Más que boquete, salida hacia el mundo. Pero no porque la voluntad de poder suponga una renuncia a la idea del *pathos*, sino porque practica con ese mismo pathos su po-

der de transfiguración. Esta transfiguración que ejerce la voluntad de poder empieza, por ende, consigo misma: su propio *pathos* es su materia inmediata de reinterpretación. Recoge los elementos que le provee su peculiar permeabilidad a las fuerzas externas (y a sus propias fuerzas reactivas o pasivas), y luego las reelabora como material para reproyectar su peculiar modo de resignificarse. Esta reproyección tiene sentido productivo y sentido crítico. En el primero, afirmándose en su diferenciación. En sentido crítico, la voluntad de poderío reelabora su vulnerabilidad para relanzarse con impulso develador contra aquello que la debilita. Dicho en el lenguaje de los antipsiquiatras, "no se trata de 'resolver' las ansiedades persecutorias sino de *usarlas*, lúcidamente, para destruir una situación persecutoria real, objetiva, en que estamos atrapados desde antes del comienzo de nuestra existencia".[12]

La voluntad de poderío aparece así resituada en la frontera entre la *afección* que produce en nosotros aquello que nos ocurre, y nuestro poder para graduar dicha afección, recrearla y utilizarla de materia prima en nuestros actos de singularización. Ya en sus primeros escritos de juventud, un Nietzsche casi adolescente interrogaba bajo la influencia de Emerson: "¿y no depende de los acontecimientos en cierto modo sólo la tonalidad de nuestro destino, mientras que la violencia o la debilidad con que nos golpea, sólo depende de nuestro temperamento?"[13] La voluntad de poder encuentra su lugar entre lo que nos adviene y la carga que le imprimimos: entre nuestro *destino* y nuestro *carácter*. Sigue el joven Nietzsche: "En cuanto el destino aparece al hombre en el espejo de su propia personalidad, el libre arbitrio individual y el destino individual son dos adversarios igualmente fuertes".[14] Pero luego esta tensión se revela también como relación interna entre destino y carácter: "No debemos olvidar... que el hombre en

---

[12] David Cooper, *La muerte de la familia*, op. cit., p. 16.

[13] Nietzsche, "Escritos de juventud", en *ECO*, Revista de la Cultura de Occidente, op. cit., p. 481.

[14] Ibíd., p. 484.

cuanto actúa, creando así sus propios acontecimientos, determina su propio destino; que los acontecimientos tal como se presentan al hombre han sido ocasionados por éste consciente o inconscientemente, y tienen que concordar con él".[15]

Como en la cosmovisión del alquimista, una sugerente correspondencia queda sugerida entre el afecto y la biografía, entre aquello que rebasa nuestra voluntad y cómo lo inundamos con nuestra propia producción de sentido. La voluntad de poder deberá entenderse como un *campo de afinidades* entre el ser y el acaecer, entre el carácter y el destino, entre la intencionalidad de la voluntad y los vínculos que el mundo establece con ella. Rompe así el divorcio entre sujeto y objeto, entre voluntad y mundo, y a cambio propone relaciones de simpatía y antipatía entre múltiples singularidades nómades, prácticas de conocimiento en que el sujeto siempre participa de alguna manera respecto de aquello que conoce, y siempre se autorrecrea en aquello que recrea. Ronald Laing dice en una paradoja casi budista: "La Vida que estoy tratando de captar es el yo que está tratando de captarla".

El ideal emancipatorio adquiere una figura más completa en este tránsito. Atado todavía a una estética del dolor, como lo expresa el concepto mismo de *pathos*, Nietzsche no podía armonizar la singularización de la voluntad con su potencia liberadora. Sólo transitando desde la noción de *pathos* a la de voluntad de poderío encuentra la filosofía que busca. El límite que antes le impedía ir más allá de esta intensidad en el *dejarse afectar*, se convierte ahora en alimento para una figura distinta y más rica en el ejercicio dinámico de su voluntad. El modo como el concepto de voluntad de poderío no elimina sino que incorpora el concepto de *pathos* es revelador. Liga la singularidad *expositiva* a una vocación esencialmente *productiva*. Mientras la idea de *pathos* todavía prefigura un sujeto expuesto al mundo, la de voluntad de poder ya supone un juego de reciprocidades donde no cabe distinguir entre el padecer y

[15] Nietzsche, "Escritos de juventud", en *ECO,* Revista de la Cultura de Occidente, op. cit., p. 484.

el producir. La voluntad de poder coloca en relación de correspondencias lo que en el *pathos* todavía se da como una relación de afectación del adentro por el afuera. Nietzsche salta así de una estética trágica a otra esencialmente productiva, del karma que sufre la historia al que crea historias: de la voluntad "susceptible" que se agita por los acontecimientos, a la voluntad "intencional" que puebla los acontecimientos de nuevos sentidos. La afectación tiende a sustituirse por la afinidad. Y en la afinidad *todo es voluntad*: relación interna de la voluntad como ser y como experiencia de ese mismo ser.

La transfiguración del *pathos* en voluntad productiva pone de manifiesto la fuerza generadora de la voluntad: esa combustión que rompe la línea demarcatoria entre la subjetividad y el entorno, y en cuya dinámica la voluntad de poder va reelaborando incesantemente su propia materia prima, reciclando tanto sus afecciones como los efectos que ella misma produce. El paso del *pathos* a la voluntad de poderío en la filosofía nietzscheana ilustra, hasta cierto punto, el tránsito de una vocación intimista-centrípeta a otra productiva-centrífuga en el sujeto moderno. En otras palabras, refleja el paso de un narcisismo que se regodea en su interioridad, a otro que se afirma al objetivarse en la acción; de un modernismo neorromántico que se solaza en la insondable subjetividad, a una modernidad extrovertida que se exalta resignificando el mundo.

Desde esta relación de afinidades se hacen más borrosos los límites entre el interpretar y el interpretarse. En toda interpretación va en juego el intérprete, y toda percepción tiene su cuota de proyección. No se trata tampoco de considerar esta proyección como un error o una distorsión de la percepción, sino como un dato de la realidad *en tanto* voluntad. Dicha voluntad configura el mundo también autoinsumiéndose, vale decir, combustionando su propia fuerza en el acto de reconfiguración. Como las máquinas deseantes de Deleuze y Guattari, la voluntad sólo se afirma consumiéndose. Y como la noción de *praxis* que Marx invocaba para la dinámica emancipatoria del sujeto, la voluntad de poderío en Nietzsche también armoniza

el ímpetu transformador del mundo con la autotransformación del propio sujeto: bisagra que une internamente una voluntad arrojada a reconfigurar el mundo, con la incesante reinterpretación que la voluntad hace de sí misma. En este sentido la voluntad es también *voluntad de la voluntad*, transfiguración volcada sobre el propio agente que transfigura; es querer algo pero también es el querer mismo recreándose. En este salto cualitativo la voluntad no sólo afirma, sino que se afirma en todo aquello que afirma: empatiza con los efectos de sus afectos, se recrea en los sentidos que crea. Pero no al modo del idealismo absoluto, sino de la singularidad intensiva.

Perspectivismo, fuerza transfiguradora y voluntad de poderío concurren en un nuevo mapa emancipación de la subjetividad. Difícil ordenar analíticamente el conjunto de correspondencias que un pensamiento aforístico va construyendo a su paso. Sí importa retener esta vuelta de tuerca de la voluntad, el giro que permite transitar de la afectación a la autoproducción. Pero una vez más: pensar este giro como definitivo o irreversible es liquidar la riqueza del movimiento mismo, que se quiere bajo la forma de un incesante devenir y una circularidad selectiva. Esta riqueza llama al *pathos* a reaparecer de modo recurrente –pero selectivo– en el seno mismo de la voluntad de poderío. Pretender la erradicación de la lucha es clausurar el movimiento que da sentido y fecundidad a la voluntad de poderío. La aspiración a lo definitivo, incluso bajo la forma de un triunfo definitivo, siempre convocará el rebaño y el pastor –la redención y la salvación– a la superficie.

La voluntad de poder es libre pero sólo contingencialmente. Es autoproductiva y permeable, expansiva y vulnerable. Nuevamente Nietzsche quiere sustraer la libertad a la órbita kantiana: contra Kant, la libertad en una voluntad secularizada no puede aislarse de todo aquello que le sucede y afecta. Esta libertad de la voluntad no radica en depurarse ni en sustraerse al *pathos*: eliminarlo implica sacrificar también la propia singularidad. En Nietzsche, por el contrario, la libertad es singularidad afirmada, y eso incluye el poder de la voluntad para reciclar sus propias afecciones, capitalizarlas

como materia prima de nuevas configuraciones. Lejos de atentar contra su libertad, esta vulnerabilidad le provee a la voluntad el material para sus individuaciones. Tal como no hay individuación sin disolución, no hay tampoco autoproducción que no incorpore en su génesis misma la disposición a afectarse.

La voluntad de poderío y el problema del otro

Si la voluntad se piensa como un juego dinámico de afectabilidad y producción de sentidos: ¿qué ocurre cuando entran en escena otras voluntades que se han asumido como modos singulares de recrear aquello que les afecta?, ¿qué pasa cuando los procesos de diferenciación implican compenetración intersubjetiva, distintas voluntades que no cesan de reproyectarse hacia afuera bajo nuevas figuras, y que en esta reproyección se atraviesan unas a otras?, ¿cómo repensar el problema del *impacto en el otro,* la coexistencia de sentidos heterogéneos conferidos recíprocamente, la permeabilidad de unas voluntades frente a otras que también se afirman singularizándose y afectándose?

En este punto la filosofía nietzscheana de la voluntad de poderío es susceptible de distintas interpretaciones. Con frecuencia ha sido entendida como una filosofía de la agresión y de legitimación del dominio de unos sobre otros. Que ello pueda deducirse necesariamente de una exégesis de la filosofía de Nietzsche es algo que no cabe discutir aquí; pero como mi interés no es la exégesis, sino usar la batería conceptual de Nietzsche en provecho de un pensamiento emancipatorio-secularizado, creo posible tomar un camino diametralmente distinto. ¿De qué modo, entonces, la voluntad de poderío da lugar a repensar positivamente el vínculo con el otro?

El reconocimiento del Otro-diverso es también la evidencia de la imposibilidad de la totalidad dentro de mí y la puesta en perspectiva de mis certidumbres: "Mi verdad no puede ser completa si otros siguen una verdad diferente. El hecho que

se crea en otra verdad desenmascara mi verdad como falsedad, o como verdad a medias. Lo que el Otro revela es una carencia en mi verdad."[16] La presencia de *otra* voluntad me hace presente, a través de la evidencia de mi propia incompletitud, el carácter no-cerrado de los sentidos que mi voluntad produce. En sentido positivo, a través de esta diferencia con el otro me percibo como potencialidad de diferenciación, puedo retomar mi existencia como perspectiva-en-devenir y no ya como totalidad consagrada. La intensidad con que una voluntad puede proyectarse en sus perspectivas guarda, pues, correlación positiva con la presencia de otras voluntades que también concurren a proyectar sus perspectivas.

Con ello, la relación entre voluntades opone a la distinción sujeto-objeto un vínculo construido por relaciones de contrastes y correspondencias, sincronicidades, simpatías y también conflictos. Si la manipulación y el dominio del otro presuponen una distancia objetivante en que se configuran tales relaciones de dominio, la voluntad de poderío, en cambio, requiere de un otro genuino, que se afecta y que produce sentidos, para ponerse en movimiento. Que la voluntad se defina como un querer-productor-de-sentido presupone un otro intérprete de esos sentidos; y que se defina como un afectarse presupone inversamente un otro que le configura sentidos.

De esto se infiere una *comunidad* de voluntades que se afectan; de voluntades que en su proceso de diferenciación generan continuamente vínculos singularizantes entre sí; de sujetos que no se restringen a ser semejantes en derechos, sino que además se confieren significaciones que los modifican. La voluntad de poder implica, a escala social, el poder de transfiguración de unos por otros, la puesta en metamorfosis recíproca. Esto no excluye la necesidad de valores básicos de convivencia, como la tolerancia y el respeto de la diversidad. Pero tampoco se restringe a pensar la interac-

---

[16] Rudi Visker, "Transcultural vibrations", borrador, 1993, p. 10.

ción colectiva en términos formales, sino que agrega un elemento activo. Desde el punto de vista de la voluntad de poderío el otro tiene conmigo un vínculo intencional, y se trata de ver la cualidad y la singularidad de ese vínculo. La comunidad de voluntades no es sólo ausencia de coacción, sino presencia de la diferencia. El reconocimiento de una incesante afectación y producción de sentidos en el vínculo con el otro fuerza a reinterpretar ese vínculo en sentido fuerte: como compenetración, permeabilidad, reconstitución diferenciante de identidad. Como señalan Laing y Cooper, aludiendo a Sartre: "Las significaciones en el ambiente o en el otro jamás se nos aparecen, como no sea en la medida en que nosotros mismos somos seres significantes. Nuestra comprensión del otro nunca es contemplativa, es un momento de nuestra praxis, un modo de vivir".[17]

Este sentido fuerte que adquiere el vínculo con el otro lleva a pensar la comunidad de voluntades también en sentido fuerte, como creativa en lo simbólico, dinámica en su recomposición interna y en su afectación intersubjetiva. A la luz de esta inferencia parecen bastante opacos los lazos intersubjetivos que se deducen de la racionalidad del consenso (diálogo basado en reglas discursivas universales que permiten arbitrar diferencias), o los lazos ligeros que sugiere la sensibilidad postmoderna (relaciones descomprometidas, aleatorias o meramente tácticas entre los sujetos). En el terreno de la voluntad de poderío, la intersubjetividad adquiere otra resonancia, como campo de producción de vínculos singulares, y como proceso sinérgico en que las distintas voluntades se nutren de sus vínculos para recrearse. El tema del otro adquiere más relieve que en la racionalidad procedimental del consenso o en la racionalidad "débil" de la sociabilidad postmoderna, pero sin renunciar a una visión secularizada de la comunidad de voluntades, vale decir, sin

---

[17] R. Laing y D. Cooper, *Razón y violencia: una década de pensamiento sartreano*, Buenos Aires, trad. de Martha Eguía, Paidós, 1973, p. 54.

acudir a moral o doctrina alguna para garantizar trascendentalmente el vínculo entre voluntades.[18]

Tal como singular no es sinónimo de individual, la voluntad de poderío puede interpretarse a distintas escalas. Modos específicos de verse afectados y de recrear sentidos caracterizan a individuos y a colectividades. Se puede interpretar un cambio cultural como una resignificación en la voluntad de poder. La producción de sentidos en movimientos sociales, en expresiones del arte o en estilos de vida son también formas en que la voluntad de poderío opera como bisagra entre la afectación frente a los otros y la reconfiguración de la autoimagen. El capítulo siguiente toma para el caso una problemática que hoy adquiere ribetes mayores, a saber, la dinámica de compenetración y reconfiguración entre múltiples identidades culturales. En la transculturalidad que actualmente recompone los códigos interpretativos en todas las latitudes, se intensifica la permeabilidad entre voluntades que resignifican el mundo de manera heterogénea. Proceso en que el otro, como un otro-cultural que participa conmigo en un campo de afinidades y conflictos, se recrea también con particular intensidad.

---

[18] Al colocar el acento en la compenetración y permeabilidad de sentidos cuando se considera el vínculo entre voluntades distintas, el concepto de voluntad de poderío constituye un precedente para la tradición fenomenológica; piénsese sobre todo en la idea de intencionalidad en Husserl, y en el existencialismo en sus formas renovadas de humanismo.

CAPITULO X

MEZCLAR, TRANSGREDIR, REBASAR

La vibración transcultural y la apuesta por la diferencia

En la apuesta por el perspectivismo emergen hoy nuevos depositarios. Hay progresiva permeabilidad y confrontación entre culturas y sensibilidades muy distintas. Un texto inédito ya citado, titulado sintomáticamente "Vibraciones transculturales", expresa la tentación por desarraigarse en el tránsito a otros códigos culturales: "Sólo sobrepasando la propia cultura y perteneciendo a una *diferente,* sólo perteneciendo a un orden que desgarra nuestra particularidad, puede uno encontrar la posibilidad de comunicar en torno a sentidos pensables y valores que ya no llevan la impronta de su origen".[1] En ese nuevo mestizaje, el sujeto busca fundir en un mismo acto la exploración antropológica y el vuelo existencial. La autoexperimentación encuentra en el viaje transcultural y en la combinación de estilos sus versiones más seductoras. De pronto, recrear perspectivas en el contacto con el "esencialmente otro" se vuelve accesible en un mundo donde la heterogeneidad de lenguas, ritos y órdenes simbólicos es cada vez más inmediata.[2]

---

[1] Rudi Visker, *Transcultural Vibrations,* op. cit., p. 4.

[2] Prefiero hablar aquí de *transcultural* y no de *intercultural* o *multicultural,* porque el énfasis está puesto menos en el efecto de agregación, diversificación o de mestizaje cultural, y más en el efecto de *trascenderse a sí mismo* a través del "culturalmente-otro". El fenómeno que interesa aquí, y que es pertinente para la definición de voluntad de poderío desarrollada antes, es la permeabilidad de

Si en la historia contemporánea la lucha por el respeto al otro-distinto constituye una conquista nunca del todo lograda, hoy el desafío incluye y rebasa ese aceptación de lo diverso. Ya no es sólo la tolerancia del otro-distinto lo que está en juego, sino la opción de la autorrecreación propia en la interacción con ese otro. Pasamos del viejo tema del respeto a la aventura de mirarnos con los ojos del otro. Entrar en esa mirada del otro me hace a mí ser otro respecto de mí.

Si se concibe el vínculo con el otro en el marco de una comunidad de voluntades de poder que se resignifican y permean en sus múltiples producciones de sentido, la transculturalidad adquiere implicaciones mucho más intensivas. En esta acepción de la voluntad de poder la comprensión del otro produce en mí un desplazamiento de perspectiva. El *pluralismo deviene perspectivismo.* No es sólo repetir la crítica al etnocentrismo y concederle al buen salvaje el derecho a vivir a su manera y adorar sus dioses. Más que respeto multicultural, autorrecreación transcultural: regresar a nosotros después de habitar las miradas de otros, ponernos *experiencialmente* en perspectiva, pasar nuestro cuerpo por el cuerpo del Sur, del Norte, del Oriente, en fin, dejarnos atravesar por el vaivén de ojos y piernas que hoy se desplazan a velocidad desbocada de un extremo a otro del planeta, repueblan nuestro vecindario con expectativas de ser como nosotros, pero también lo inundan con toda la carga de una historia radicalmente distinta que se nos vuelve súbitamente próxima. Al decir holístico de Morris Berman, esto implica "un cambio desde la noción freudiano-platónica de la cordura a la noción alquímica de ella: el ideal será una persona multifacética, de rasgos caleidoscópicos por así decir, que tenga una mayor fluidez de intereses, disposiciones nuevas de trabajo y vida, roles sexuales y sociales, y así sucesivamente".[3] Como en

una voluntad por efecto de otra e, inversamente, la capacidad que la voluntad desarrolla en este encuentro transcultural para rebasarse a sí misma, devenir otra, transfigurarse, salir arrojada más allá de sí misma.

[3] Morris Berman, *El reencantamiento del mundo,* op. cit., p. 273.

los delirios de Antonin Artaud, pasamos a reconocernos en personajes de otras historias y en paisajes de otras geografías, tal vez sin instalarnos nunca del todo en ellas tampoco. La metamorfosis intercultural encarna en sentido positivo el arte esquizoide de mezclar las miradas dentro de sí, rehacer en su propio cuerpo las biografías de los demás. Así parecen verlo Deleuze-Guattari: "son las razas y las culturas las que designan regiones sobre este cuerpo, es decir, zonas de intensidades, campos de potenciales (...) el doble paseo del esquizo, el viaje exterior geográfico siguiendo distancias indescomponibles, el viaje histórico interior siguiendo distancias envolventes".[4]

En esta óptica, la voluntad de poderío afirma su singularidad desenraizándose respecto de su cultura materna y sintetizando su propia historia con retazos de historias que provienen de otros confines biográficos y geográficos. Este cambio puede ser fundamental dentro de la trayectoria del pensamiento emancipatorio, por cuanto establece una clara diferencia entre lo singular y lo particular (lo singular como transfiguración, lo particular como atomización), y entre lo *sintético* y lo *totalizante* (lo primero como mezcla abierta, lo segundo como racionalización cerrada).

Para singularizarse en esta compenetración entre sensibilidades heterogéneas, la voluntad de poderío rompe la compulsión a la particularidad propia. El particularismo es incompatible con la disposición a experimentar dentro de la piel del otro, sobre todo cuando la "otredad del otro" se juega precisamente en su piel (sea su color, su sensibilidad, su vibración en el mundo). Si el desplazamiento de perspectiva encuentra su materia más propicia hoy en los procesos de recombinación intercultural, el particularismo deviene forzosamente reaccionario en su resistencia a verse desde la sensibilidad o la cultura del otro. La secularización abandona aquí el escenario atomizado en que cada cual circulaba en torno a su propio imaginario (escenario en que el valor supremo de

[4] Deleuze-Guattari, *El Antiedipo*, op. cit., pp. 91 y 93.

la tolerancia haría posible, en principio, la coexistencia sin agresión entre particularismos); y propone un escenario "holístico", "sinérgico" o "interactivo", donde lo recurrente es la mezcla misma.

En este desplazamiento algo significativo resuena en la subjetividad. Mi diferenciación respecto del otro queda transmutado en incesante diferenciación conmigo mismo. Pero no se trata tanto de dar la espalda a la propia historia como de abrirla al cruce con otras historias. La compenetración entre lenguas, formas de alimentarse y cuidarse el cuerpo, erotismo, en fin, móviles claramente disímiles para abrirse al mundo, constituye una nueva figura que tanto en lo personal como en lo colectivo pone a prueba el ideal de singularización. En las vertiginosas migraciones que van de este a oeste y de sur a norte, en la ubicuidad del ojo de cualquiera que ve el mundo a través del monitor, y en la progresiva culturización del conflicto político tanto a escala nacional como internacional, late un reto común: las síntesis transculturales no sólo se convierten en una posibilidad para practicar el perspectivismo, sino en una necesidad de ser perspectivista para evitar paranoias de desidentidad. La compenetración de perspectivas se desata en todas las direcciones y amenaza –o promete– metamorfosis inéditas. Son cada vez más pluridireccionales, intensivos y acelerados los desplazamientos geográficos de culturas enteras, mientras los mass-media las ponen a todas en la punta de nuestras narices.

Estas combinaciones retrotraen al ideal nietzscheano de diferenciación, la medalla cuyas dos caras son lo singular y lo plural. Pero de manera paradójica: lo singular es la mezcla, la diferenciación es la síntesis, incesante recomposición de aleaciones entre sensibilidades diversas dentro de mi propia combustión de perspectivas. La intensificación del sujeto va de la mano con la rarefacción requerida para sus desplazamientos: "El yo disuelto se abre a una serie de roles porque genera una intensidad que presupone la diferencia dentro de sí, lo desigual en sí, y que penetra a todos los otros, a través y dentro de los múltiples cuerpos. Siempre hay otro aliento en el mío,

otro pensamiento en el mío, otra posesión en lo que yo poseo, mil cosas y mil seres implicados en mis implicaciones".[5]

La transculturización se hace promisoria precisamente por el perspectivismo que posibilita o precipita. Si la comunidad de voluntades de poder está signada por la permeabilidad recíproca y la compenetración en la producción de sentidos, un orden multicultural intensivo e hiperexpresivo, como el que nos toca vivir hacia el final del milenio, pareciera colocar la plasticidad en el altar de los valores donde antes yacía la tolerancia o el consenso. "Perspectivismo o aniquilación de la subjetividad", tal podría ser el slogan de supervivencia en una comunidad atravesada por la multiplicidad de culturas, el (des)encuentro de imaginarios, el baile de las sensaciones. O el atrincheramiento en el particularismo o la creatividad de la mezcla. El súbito estallido de cruces y el inédito desborde en los mestizajes sugieren una nueva utopía apolínea: las individuaciones se hacen tan frecuentes y familiares en un nuevo mundo perspectivista, que pulverizan el viejo estigma de la anomalía. La mirada queda liberada del prejuicio moral y del logos reductivo cuando viaja, una y otra vez, por tantas otras miradas.

Si la permeabilidad transcultural es suficientemente *profusa* y *profunda* para que la voluntad pueda recrearse a través suyo, indica que algo significativo está ocurriendo. En parte caótico, en parte intraducible, en parte imprevisible y en parte también travestido. Proliferación de expresiones neopaganas (mezcladas con comuniones cibernéticas, epifanías en imágenes virtuales y voces gregorianas sintetizadas), cultores de música de fusión indu-jazz o huaino-rock o afro-blues, subculturas urbanas que mezclan el panteísmo con la revolución o el apocalipsis con la alucinación del último reventón, conexión a primera vista –en internet– entre un coleccionista de desnudos de Madonna y un voyerista de monitor, en fin, recomposición vertiginosa de lazos sociales y orgasmos comuni-

[5] Gilles Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., p. 346.

cacionales. ¿Se insinúa, acaso, en este torrente de precarios encuentros, una voluntad colectiva, aunque dispersa, que busca liberar pulsiones expansivas en las mutaciones de la contingencia? A medida que se diversifica el menú de la mezcla, se intensifica su frecuencia, se singularizan sus contenidos y se hacen más recurrentes: ¿No crece también la ilusión de autorrecreación a la vuelta de la esquina, sincronía fugaz de la mezcla entre dos voluntades que se descubren en una reunión esotérica o en el monitor de la computadora, intensidades grupales acuñadas en el instante, compenetraciones periféricas que no pueden ser conmensuradas desde ningún lugar central, permeabilidades provisorias de las que nadie regresa incólume a su casa, en fin, voluntad de autoproducirse en otra inflexión del eterno retorno, allí donde los gustos son más cambiantes, las perspectivas más caprichosas y los dioses más mortales?

Una vez más lo inédito llega bajo la forma de la paradoja: *masificación de la opción por singularizar.* A diferencia de los modernismos decimonónicos o de las vanguardias estéticas de la primera mitad de este siglo (piénsese en la filosofía de la nueva música de Adorno como reflexión paradigmática), la nueva singularización no constituye el hermetismo de la vanguardia contra la sensibilidad gregaria, sino la disolución de lo gregario por la fuerza centrífuga de su dispersión. Tal vez ya no pueda pensarse la diferenciación como una anomalía en un mapa marcado por la uniformidad fetichista, porque hasta la uniformidad puede quedar signada como una opción entre otras en el mapa de las volátiles aleaciones. En una contingencia que ya no se percibe desembocando en la eternidad, sino que desata en su seno una multitud sincrónica de síntesis singulares, pierde sentido la oposición entre masividad y diferencia. No porque la cultura de la disrupción se haga masiva sino porque la masa misma se torna discontinua. En el sentido que lo plantea Vattimo, la subjetividad encontraría su potencial liberador en este caos confuso-pero-esperanzador de las diferenciaciones. Y esta "liberación de las diferencias coincide con la irrupción de identidades que ha-

bían permanecido periféricas, es decir, con la irrupción de 'dialectos' étnicos, sexuales, religiosos o culturales que empiezan a hablar por y de sí mismos".[6] La diferencia tal vez descienda violentamente desde la comarca exclusiva de los intempestivos, para formar parte de un orden simbólico poroso que por todos lados –aunque de maneras diferenciadas– se mastica, se oye y se viste.

No pretendo minimizar el peso vigente de la *ratio* como valor de cambio universal en un mundo unificado por la productividad moderna, ni soslayar la amenaza que el atrincheramiento cultural le plantea a los valores de diversidad y tolerancia. Pero la existencia de la *ratio* como moneda internalizada por una proporción creciente de la población global no pareciera impedir, simultáneamente, la tendencia cultural hacia las antípodas: explosión centrífuga de muchas monedas en el imaginario transnacionalizado, combinaciones incontables que no responden a un cálculo meramente racional sino que imbrican emociones, sensaciones e incluso deseconomías. Walter Benjamin sugería que existe un sano narcisismo que hace de antídoto a la razón instrumental, pero no pensaba este narcisismo en el registro de la diferenciación, y menos de la proliferación de sensibilidades, sino en lo que Daniel Bell describió como contradicción cultural del capitalismo: un sujeto proclive a la satisfacción hedonista en tensión con la racionalidad acumulativa-productiva que desde Max Weber se ha considerado como resorte del capitalismo. Hoy día la "desmonopolización" de la *ratio* sobre el campo de la subjetividad viene pensada con otras consideraciones: ¿Cómo convive la difusión progresiva de la racionalidad productiva moderna con la mezcla creciente de lenguajes y sensibilidades culturales? Ya no se trata de atribuirle a esta mezcla espuria epítetos como "atavismo premoderno" o "traba al desarrollo" de la racionalidad del *homo economicus*. Tampoco tiene mucho sentido la tentación apocalíptica de afirmar, sin más trámite, que

[6] Benjamín Arditi, "The Underside of Difference", op. cit., p. 2.

asistimos a la liquidación de las diferencias por su incorporación total en la circulación mercantil y en el fetichismo de la razón instrumental. Ni tiene sentido, en el otro extremo, la tentación acrítica de celebrar el caleidoscopio global como si en él los conflictos no fuesen más que ejercicios agonísticos para embellecer singularidades, desconociendo que en la heterogeneidad se dan todavía, y con mucha fuerza, relaciones de dominio y colonización culturales. ¿Dónde ubicar, pues, el perspectivismo? Por último, un escenario en que se abren tantas posibilidades de singularización y de síntesis suscita incertidumbres: ¿cuál es el límite de escala en esta dinámica de autoproducción, hasta dónde existe agregación de combinaciones, dónde se ubican los puentes sobre los cuales puede construirse un *imaginario común comunicativo* entre miles de síntesis neotribales?

Hoy más que nunca hay libertad para afirmar la diferencia. Pero también, más que nunca, hay irracionalidad en el consumo, miseria evitable, injusticia social, violencia en las ciudades y entre culturas. La pluralidad tiene doble cara. La inestabilidad de referentes no es garantía de un mayor pluralismo. En un trabajo recién citado, Arditi muestra que la disolución de identidades perdurables y la multiplicación de referentes valóricos no conllevan necesariamente a un desenlace liberador. Entre los posibles efectos podrán encontrarse tanto la rigidización de fronteras (desenlace reactivo), la disminución del compromiso social (desenlace pasivo), la atomización en referentes grupales de tono particularista, salidas intermedias entre la mayor tolerancia y nuevas formas de regulación del conflicto, etc. No asistimos a un happy end sino a la historia en su desarrollo de dulce y agraz. Nunca tuvo tanto poder de reproducción global la *ratio,* inscrita en las comunicaciones, en el consumo y en la economía abierta. Nunca, tampoco, existió tanta mezcla. Nueva York no es sólo la capital de las finanzas sino también la torre de Babel, la imagen condensada del mundo en que conviven el particularismo con la tolerancia, la diversidad y la exclusión, la explosión y la implosión de las culturas. A la fuerza centrípeta del

shopping center y las migraciones modernas, se complementa la fuerza centrífuga de los cruces estéticos y de la transculturización. La obsolescencia acelerada forma parte tanto de la exacerbación de la *ratio* mercantil, como del descentramiento de esa misma *ratio* por efecto de las metamorfosis de la cultura y la caducidad de imágenes que proveen los mass-media. "Pasar de moda" habla del tremendo dominio de la moda, pero también de su imposibilidad para perpetuarse o imponerse de manera homogénea. La masificación de la posibilidad de afirmar la diferencia: ¿es el final de la diferencia, o el final de la masificación?

No hay fenómeno relevante hoy que no se preste a este tipo de ambigüedad en la interpretación. El perspectivismo pareciera encarnado en estas contradicciones de fin de siglo (y de milenio), donde también la muerte de Dios tiene muchos significados y suscita las más diversas reacciones. Desde el atrincheramiento moral hasta la pérdida de referentes estables; y desde la desintegración de los miserables hasta el escepticismo de los contraculturales, el perspectivismo no es ya una lectura del mundo sino que palpita tras los propios fenómenos que desfilan ante nuestra mirada. Hay un perspectivismo en los excluidos, que tienen que reconstruir día a día sus estrategias de supervivencia para alcanzar el umbral mínimo de reproducción. Hay un perspectivismo inevitable en los marginales de la ciudad, porque la desintegración valórica los obliga a reinventar otra mirada cada vez que tienen algo que decir. Hay un perspectivismo en la resistencia, porque la mera contestación del orden obliga a movilizar propuestas alternativas de interpretación si se aspira a algún grado de interlocución. En la negatividad y en la resistencia, en los mestizajes de alta velocidad, en los desequilibrios financieros, en las estrategias de desarrollo, en la irrupción de la periferia en el centro y la dispersión del centro en la periferia, en fin, en el arbitraje de nuevos conflictos, no queda otra posibilidad que ejercer la reinterpretación incesante que provee el perspectivismo.

Otras paradojas: cada vez es más lo que puede proponerse y es cada vez menos lo que puede hacerse para cambiar el ritmo

de las cosas. A mayor porosidad para las metamorfosis y las nuevas interpretaciones, mayor exposición a la pérdida de sustancialidad, lo que a su vez allana el terreno para la hegemonía de la razón formal. La *ratio* se relativiza con la proliferación de puntos de vista, pero se refuerza por la falta de un punto de vista suficientemente masivo y continuo para interpelarla. Cierto: más voces y más diversas pueblan los micrófonos de los mass-media, y hay mayor gama en opciones de identificación a medida que se amplían las fuentes de emisión de mensaje (video, tv-cable, redes interactivas). Pero al mismo tiempo es mayor la necesidad de una racionalidad instrumental para mantener los cables desenredados, asegurar la optimización del equilibrio en el caos de discursos que se cruzan, conjugar la racionalización de lo público con la privatización de los vínculos, archivar en los compartimentos precisos los múltiples actos de comunicación que se incorporan como flujos de capital simbólico adicional, en fin, compatibilizar la diferenciación con la racionalidad de mercado y con el mercado cultural.

Por cierto, hay mayor potencial autorrecreador por vía del desarraigo cultural o del nomadismo mental ("enraizamiento dinámico" del que habla Michel Maffesoli). ¿Queda trascendida o meramente debilitada la necesidad de pertenencia? Atomismo y fragmentación en el sistema social, diversidad de los símbolos en la cultura. ¿Utopía llevada al plano la sensibilidad, lejos del campo de la administración política y de la organización del trabajo? El paraíso reconquistado está en las antípodas de la imaginación utopizante de Moro o de Campanella: anarquía en los valores, y total asimetría en el acceso a los bienes socialmente producidos. ¿Qué racionalidad, si no es política, puede equilibrar la experiencia libertaria de la diferenciación personal con la superación de la pobreza? ¿Y desde qué racionalidad sustantiva exaltar la transfiguración singular y la permeabilidad entre nuevos códigos, sin dejar de regular contra la violencia, el abuso, la discriminación y la exclusión social? La política entra por la ventana.

Resulta sintomático que la racionalidad quede ahora recuperada por la teoría del caos y aplicada a la comprensión de

las inestabilidades. Moverse en la incertidumbre es el desafío de la nueva *ratio.* La cuestión no radica en estabilizar el mundo por vía de una razón reguladora, sino en habitar la inestabilidad mediante una razón que sabe cuándo y dónde desregular. ¿Significa que la muerte de Dios asume la figura del anarco-capitalismo? Nunca totalmente: también allí la fuerza de lo plural, con su incontenible dinamismo, corroe las bases mismas de esta pretensión de orden-en-el-descentramiento que proclama la desregulación capitalista. No hay forma de evitar que en su nuevo metabolismo el cuerpo social se muerda incesantemente la cola. La desregulación se destruye a sí misma por el sobrecalentamiento incontrolado de flujos de capital que giran en múltiples direcciones; cae ella misma presa de la invisibilidad de los grandes operadores de dinero que con sus jugadas precipitan el caos o la entropía. La ingobernabilidad por el estallido del conflicto social ahuyenta a los inversionistas y desordena los flujos. La propia voluntad desreguladora de los grandes agentes económicos termina pidiendo el socorro de un gran cerebro colectivo que jerarquice la densificación de mensajes, símbolos, normas contradictorias o interpretaciones de mundos en un mercado de creciente flujo de información. Una vez más, las máquinas funcionan por la vía de su combustión. Es el tiempo del fuego heraclíteo. El derrame o el desborde es la regla. La anarquía –de mercado o de símbolos– se consume en su propia consagración. Después de eso, la mañana que sigue a la borrachera, la sensación de vacío y vivido.

¿Cómo desarrollar el arte de la interpretación al calor de esta combustión? El intérprete tendrá que resistir la vía fácil del esteticismo de vitrina o de pantalla, incluso a riesgo de infelicidad. Pero no con objeto de alimentar al personaje puramente crítico, llámese "lúcido contracultural" o "dialéctico negativo", sino por ir *más allá tanto de la crítica apocalíptica como de su integración indulgente al mercado de las diferencias.* Ni apocalíptico ni integrado, el perspectivista tiene que encontrar su espacio en otra lógica: hacer lo posible porque la singularización sea una experiencia de apertura entre distintas sensibilidades (apro-

vechando en esta dirección el éxtasis comunicacional emergente y la compenetración transcultural); y hacer lo posible para que sean cada vez más los que puedan acceder a dicha experiencia, y con ello se pueda expandir, a lo ancho del tejido social, el valor positivo de la compenetración entre sensibilidades heterogéneas. Es en este compromiso, y no en los libros de antropología, donde puede revertirse el posicionamiento propio en el encuentro con otros. Que sea esta vez al revés: que la fuerza de *otra* voluntad con que busco el punto de permeabilidad sea quien provea el *élan* para relativizar, dentro de mí, lo que llevo como identidad.

La *vibración transcultural* constituye un juego de metamorfosis en el cual la transfiguración es siempre una afirmación, una fuga y una grieta. Pero en todo esto también puede prevalecer el lado siniestro del particularismo. A la porosidad estetizante se oponen las culturas-trincheras en distintos lugares y con relatos diversos. La culturización (y transculturización) del imaginario trae aparejada no sólo una voluntad de individuación creativa, sino también pulsiones de muerte. Si durante la guerra fría o el Imperio de Occidente la negación del otro-distinto se vivió como problemática dual (capitalismo *versus* comunismo, norte *versus* sur, este *versus* oeste), hoy esta negación se dispersa en muchas direcciones *moleculares*. Si hasta hace poco las negaciones interbloques sometían a su vez a las culturas subordinadas al poder político de grandes potencias, hoy los conflictos se disgregan en particularismos religiosos, localistas o regionalistas, pero tanto o más violentos. Viejas cuentas pendientes entre tribus o grupos territoriales renacen con inédita virulencia. El poder de destruir o jaquear la paz viene dado desde múltiples actores y con las razones más impensadas. La negación de la diferencia no emana sólo desde los grandes poderes mundiales sino en una dinámica más descentrada pero no menos intimidante. Los conflictos étnico-regionales en muchas zonas del ex mundo socialista son elocuentes, pero también lo son las xenofobias antiturcos en Alemania, antiárabes en Francia y antipaquistaníes en Inglaterra. En Nueva York las agresiones son más frecuentes entre las

minorías étnicas que entre alguna de éstas y el mundo WASP (blanco, anglosajón y protestante). El perspectivismo adquiere también el rostro siniestro de las venganzas cruzadas.

La transculturización es promisoria por cuanto augura una "democracia mental" en la que la opción de singularizarse deja de ser privilegio de minorías o retórica de utopías. Pero en los hechos esta permeabilidad también provoca su reverso: el bombardeo de hospitales en Sarajevo o el medio millón de muertos que en cosa de semanas deja una guerra entre tribus en Ruanda. La individuación cultural va de la mano con la amenaza a los derechos más elementales de los individuos (no sólo como ciudadanos, sino como seres vivos). Ya no es Schönberg afirmando la diferencia mediante la descomposición de una escala musical o de los cánones de la armonía en el pentagrama: es la vida cotidiana y la estabilidad de las fronteras lo que se pone sobre el tapete. A mayor torrente de interpretaciones que enfrenta un grupo fuera de su propio discurso, mayor tentación de atrincheramiento interno. Cuanto más se descentra el mundo, más también se diversifican las fuentes de agresión.

Esto le plantea el mayor problema ético al perspectivismo y a la voluntad de individuación. Si existe una tendencia fuerte a la diferenciación y recombinación de la sensibilidad, esta tendencia se manifiesta con la doble cara de la singularización afirmativa y la negación del otro. Por cierto, la noción positiva de voluntad de poderío siempre lleva a pensar en buenos términos la compenetración con el otro, como permeabilidad recíproca que desborda recreando y que opera fuera de la lógica del atrincheramiento. La solución radicaría entonces en buscar la filiación necesaria entre esta forma positiva de la voluntad y las dinámicas contingentes de compenetración transcultural. Este es un camino posible, pero no seguro. La filiación, puede argumentarse, no es inexorable. Por tratarse de voluntades, la apuesta por la compenetración positiva siempre está expuesta a que le reprochen su voluntarismo. Queda pendiente la interrogante: ¿Cómo contrarrestar esta pulsión de negación, y cómo hacerlo sin Dios, desde la

propia vida secularizada, sin renunciar a la apuesta por la autorrecreación? Una vez más, el reclamo que la ética social le formula al perspectivismo.

La pasión por la diversidad invita a establecer un compromiso al que obligan ciertas reglas que puedan reconocerse como base mínima en la reciprocidad de compromisos. La *razón comunicativa* de Habermas adquiere aquí toda su pertinencia. Como otras reflexiones en torno a la modernidad democrática, la de Habermas busca conjugar la subjetividad con la comprensión recíproca, quiere un orden en que la diferencia no sea estigma pero tampoco lleve a la negación del otro. Sea mediante la reivindicación del institucionalismo democrático moderno como marco colectivo en el cual inscribir las autoafirmaciones singulares; sea mediante la reivindicación de nuevos movimientos sociales y culturales como expresiones de esta voluntad de diferenciación: en ambos casos se busca combinar, sin aniquilar, la ética de la reciprocidad con la pasión por lo múltiple.

Parece imprescindible reivindicar tanto el valor irreductible de la tolerancia (como principio de convivencia en gran escala), como el valor expansivo de la voluntad de poderío (como disposición a permeabilizarse por la diversidad). Tolerancia reguladora versus comprensión activa, aceptación de la diferencia versus permeabilidad a la diferencia. Racionalidad comunicativa con los desplazamientos del perspectivismo. Difícil equilibrio entre las tareas de construcción social y el impulso de fractura. Y sin este último: ¿cómo transmutar las reglas de la libertad en acciones liberadoras, cómo romper el cerco gregario de la reproducción social con los dislocamientos de perspectiva? Veremos en las páginas siguientes de qué manera la apelación al mal en la sensibilidad postmoderna busca nuevamente esta fractura.

El mal como recurso de diferenciación y de rebasamiento

"Medimos el valor del individuo por la suma de sus desacuerdos con las cosas (...) y de aquí la descalificación de la idea de Bien, de aquí la boga del Diablo."[7] Esta forma en que Cioran interpreta el mal –o la transgresión– no es nueva en el pensar, y se asocia al deseo de una voluntad diferenciada respecto de una norma socialmente asumida o un ideal moral. Frente al carácter necesariamente universal que adquiere la idea de bien desde Platón, el mal se le opone como individuación y resistencia, multiplicidad y rebelión. Lo moderno, el yo secularizado, recurre a la transgresión como combustión en la alquimia del perspectivismo. La afirmación de autonomía personal no puede prescindir de una cierta cuota de fuga ante la fuerza centrípeta del sistema. El sujeto, dice Touraine, "es siempre un *sujeto malo*, rebelde a la regla de integración, buscando afirmarse, gozar de sí mismo", pues se trata de una "conciencia dramática del sujeto, asociada al esfuerzo por desprenderse de los roles sociales y a la resistencia a las presiones de grupos, de la opinión y de los aparatos".[8]

Vattimo ha dicho, respecto del superhombre propuesto por Nietzsche, que éste se afirma "desarrollando sus maldades, que son en realidad las nuevas virtudes del hombre sustraído a la funcionalización universal de la organización total".[9] Como en el hombre rebelde de Camus, la transgresión no se restringe a la forma vacía de la negación o la repulsa, sino que se afirma como *resistencia productiva*, provocación de brechas: el poder ya no lo es todo, el orden es sólo parte. Contra el concepto metafísico del bien, en virtud del cual lo individual debe pensarse como función o confirmación de un valor universal, en el concepto del mal la individuación constituye el lugar de una dis-

[7] Cioran, "Pensar contra sí mismo", en *La tentación de existir*, op. cit., p. 18.
[8] Touraine, *Critique de la modernité*, op. cit., p. 319.
[9] G. Vattimo, *El sujeto y la máscara*, op. cit., p. 254.

continuidad *no prevista.* La realidad se des-confirma en el mal, vuelve a prevalecer la indeterminación que le es propia.

Esta afirmación, aunque extrema, plantea el grado de radicalidad que requiere la voluntad moderna para diferenciarse en un orden que conjuga máxima diversidad y máxima racionalización. La apelación al mal es "individuante" en cuanto asume socialmente la figura de lo no domesticado. Touraine evoca a Rimbaud y Baudelaire: "El yo sólo se revela a sí mismo desprendiéndose de todos los lazos personales y sociales, desarreglando los sentidos(...) entendemos la exigencia del sujeto a través del testimonio de víctimas, deportados, disidentes, y no a través de los discursos moralizantes de quienes hablan de integración social. Es el gesto de rechazo, de la *resistencia,* lo que crea al sujeto".[10] El mal constituye la señal del intempestivo que logra resistir en su propio pensar la razón dominante de su tiempo, y también el acto de confrontación que pone dicha razón en perspectiva.

El mal puede entenderse aquí como un modo de romper la paternidad que la historia inmediata ejerce sobre la subjetividad. No es casual que Nietzsche invoque la noción de intempestivo o inactual: ejercer el mal implica una asincronía respecto del tiempo dominante. En tanto irrumpe contra lo dado, expresa a la vez precariedad y plasticidad. No es fácil aceptar esta doble carga que es el mal, *desmoralizarlo* en dicha aceptación, asumir nuestro tiempo contra el tiempo gregario; y no deja ileso ni a sí mismo ni a los otros: "recobrar nuestro tiempo, afirmaba David Cooper, implica la demolición devastadora de nuestras estructuras de seguridad, laboriosamente erigidas y desencadenar totalmente una culpa arcaica por lo que estamos haciendo con la seguridad de los otros".[11]

Pero una vez más: el dolor y la culpa sólo se conjuran si el mal se entiende productivamente y no como mera fisura que rompe la unidad del ser. La culpa queda no sólo contrastada

---

[10] Touraine, op. cit., pp. 317-318.
[11] David Cooper, *La muerte de la familia,* op. cit., pp. 60-61.

sino sobre todo perspectivizada, en la medida que los actos de diferenciación que generan la culpa, luego la trascienden mediante la creación de nuevas formas afirmativas de vida. "El mal sumo, dice enigmáticamente Zaratustra, forma parte de la bondad suma: mas ésta es la bondad creadora."[12] Blake habla del mal como principio activo; y Bataille lo parafrasea sosteniendo que "el Bien es lo pasivo subordinado a la razón y el Mal es lo activo que nace de la Energía".[13] Sólo traicionando esa condena a la repetición que es el bien universal, la historia conquista la libertad para su desarrollo. Si en la perspectiva judeocristiana el mal tiene su fuente en la desobediencia a Dios y asume la figura del pecado, esa misma desobediencia también es la apuesta prometeica por precipitar una historia humana. Sin este acto humano-demasiado humano, los Dioses mueren de aburrimiento en un mundo sin devenir. Contra el sentido común internalizado en el espíritu judeocristiano, la transgresión a una ley hace posible y pensable el devenir. Cioran tiene al respecto un bello aforismo: "Según el Zohar, Dios creó al hombre para que permaneciera idéntico a sí mismo, y con ese fin le recomendó la fidelidad al árbol de la vida. Pero el hombre prefirió el otro árbol, el situado en la 'región de las variaciones'. ¿Su caída? La locura del cambio, fruto de la curiosidad, fuente de todas las desgracias..."[14] La infidelidad al árbol de la vida, la tentación del acontecimiento, la transgresión de la estabilidad, siempre traen la doble cara de la debilidad y la potencia: el pecado es fuente de dolor y es también principio del movimiento, impulso para la riqueza de la variación.

El mal prueba que todo relato está expuesto a la fractura; pero también prueba que todo relato, para devenir o manifestarse, requiere de la fractura. La pérdida es el anverso de la creatividad, así como la muerte es el otro lado de la historia.

[12] F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, op. cit., p. 172.
[13] Georges Bataille, *La literatura y el mal*, op. cit., p. 119.
[14] E. M. Cioran, *Ese maldito yo*, op. cit., p. 99.

Sea transgresión, pecado, desarreglo, repulsa o ruptura: se trata de precipitar el acontecimiento, producir actos de diferenciación que nos permitan desprendernos de la pretendida lisura del paraíso terrenal: "Todo ser que se *manifiesta*, señala Cioran, renueva a su manera el pecado original".[15] Pero no bajo el modo de la repetición sino como nueva forma de inaugurar el tiempo. En sentido parecido afirma Baudrillard: "Todo lo que expurga su parte maldita firma su propia muerte".[16] Si no se introduce este impulso que, a la vez que violenta la continuidad, precipita los acontecimientos, no queda más que virtualidad o repetición.

También para Bataille el mal supone ruptura de la continuidad. Pero traducido a la modernidad, entiende esta ruptura como un acto de derroche que libera la vida humana de la racionalidad económica dominante. "El inmenso trabajo de abandono, de pérdida y tormenta que la constituye podría expresarse diciendo que ella (la vida) recién comienza con el déficit de estos sistemas."[17] Esta distancia constituye el punto en que la vida puede establecer su autonomía relativa respecto de la construcción racionalista o la representación económica de la subjetividad. En otras palabras, para Bataille la aceptación del mal representaría el triunfo simbólico del sujeto sobre la *ratio*. La victoria sobre la escasez no está dada aquí como logro de la *ratio* productivista (es decir, como superproductividad que nos provee de todo), sino como triunfo de la sensibilidad del sujeto sobre la pretensión omnicomprensiva de esa ratio (transgresión del homo economicus). No es la utopía industrialista lo que el mal consagra, sino la liberación del sujeto respecto de la racionalización que subyace a dicha utopía.

Si Bataille introduce el derroche como principio de vitalidad para poner en perspectiva la pretensión universalista del

---

[15] E. M. Cioran, *Silogismos de la amargura*, Barcelona, trad. de Rafael Panizo, Editorial Laia, 1986, p. 110.

[16] Jean Baudrillard, *La transparencia del mal*, Barcelona, trad. de Joaquín Jordá, Anagrama, segunda edición, 1993, p. 116.

[17] Georges Bataille, *La part maudite*, op. cit., p. 43.

cálculo racional, Baudrillard reivindica el mal frente a la *voluntad de durar* inscrita en el imaginario aséptico.[18] Según Baudrillard, la compulsión aséptica sería una nueva versión del pensamiento moral-metafísico: aspiración a un tiempo estacionario, incorruptible e incontaminable, modelo de la estación espacial o el laboratorio humano en el desierto. Contra esto, Nietzsche afirma el mal como "lo desmesurado que se revela como verdad", y no juzgado como fatalidad sino como una pulsión por trascender los propios límites. Fuerza que mueve la experiencia fuera del círculo de lo repetido, rompe el miedo a la descomposición, afirma *la libertad de lo corruptible* frente a la mordaza de lo incontaminado.[19]

Baudrillard también recurre al concepto del mal para reivindicar un sujeto abierto a la ilusión de vivir, la pasión y la sexualidad. El mal se vuelca antes que nada contra el fetichismo de un mundo convertido en copia del mundo, contra la eliminación de lo real por el espectáculo que nunca muere: Disneylandia, la estación espacial o Biosfera 2 consagran la pérdida de carnalidad. La pura virtualidad aséptica, como forma terminal del principio del Bien, permite finalmente encarnar la incorruptibilidad en la ausencia de cuerpos reales. El espacio vital se independiza del roce físico, pero esto significa también que nada ocurre realmente. La libertad se hace infinita pero infinitamente atorada dentro de las "reglas del juego", y la historia muere a cambio de hacer posible cualquier historia que

[18] En una Conferencia intitulada "Sobrevivencia e inmortalidad" (Santiago de Chile, marzo de 1993), Baudrillard toma el caso de *Biosfera 2*, un experimento de vida aséptica realizado como laboratorio humano en el desierto de Arizona, simulando un hábitat absolutamente incontaminado. Baudrillard tomó este caso como ejemplo de un imaginario neoecológico, en que el rechazo a la contaminación y a la muerte misma aparecen como una muerte-en-vida, negación de lo real y huida fuera de la contingencia. El mal reivindica, en contraste, la inclinación por la contingencia y la aceptación de un final.

[19] Nietzsche interpreta el castigo de los dioses a Prometeo en este marco: Prometeo queda reprimido porque el sello fundador de la civilización es la represión contra la individuación que se rebela. De allí la frase clave en *El nacimiento de la tragedia* que revela el espíritu civilizatorio: "Considerar el estado de individuación como la fuente y el origen primordial de todos los males".

no sobrepase la combinación de signos en un lenguaje cerrado sobre sí mismo: "En lugar de una cancha de fútbol, tenemos miles de juegos dentro del monitor. El Nintendo es la versión infinita del juego, la versión inmortal, aséptica: no ocupa lugar, no se agota, no requiere un otro, no ensucia, no deja huella, no se gasta, siempre está nuevo y a la vez va aniquilando toda intensidad de la novedad. Es la infinitud del juego y a la vez la muerte del juego, su perpetuidad. El infierno blanco es un aburrimiento olvidado de sí mismo, una sordera inducida y aceptada. Como podemos hacer que todo ocurra en forma virtual, la realidad queda, proporcionalmente, despoblada de acontecimientos. No es el fin de la historia: es la historia sin volumen, sin ruido".[20] Lo incorruptible encarna en la aventura digitada: la aséptica no-vida que discurre en una exuberancia de variantes, pero programadas.

Transgredir implica aquí des-blanquear el mundo, romper el cerco de la virtualidad. Pareciera como si de la metafísica a los videojuegos se desplegara una matriz que mantiene la vida en condición virtual. Ante este continuum la fuerza transgresora del mal simboliza la vida misma como devenir: la actualización, la derrota de la copia al otro lado del espejo, la reivindicación de la carnalidad. No es extraño que Sartre defina el mal como "la irreductibilidad del mundo y del hombre al Pensar".[21] El mal instituye el acto moderno de autocreación por cuanto rompe la identidad entre el pensar y el ser, abre el boquete por el cual es necesario "salir al mundo", hacer una vida, inventarse una historia fuera de la pantalla o de la representación especulativa. Si la conciencia moderna reivindica la *praxis* como autoproducción, el mal moviliza ese momento de la modernidad, llámese revolución, ruptura, individuación o trizadura en la pantalla. Contra la identificación y el reflejo, la autoafirmación fuera del monitor y fuera de la dinámica de la copia fiel. La transgresión abre una fuga en el círculo hermé-

---

[20] Martín Hopenhayn, *La profilaxis como peste.* Santiago. Revista de Estudios Públicos Nº 51, invierno 1993, p. 34.

[21] J.-P. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?,* París, Gallimard, 1981, p. 145.

tico del simulacro, desarma las pretensiones de inmortalidad, socava la asepsia mental. Precipita simultáneamente el riesgo y la experimentación.

Pero no sólo como individuación puede entenderse el mal. También es *fusión*, y como tal se rebela contra una cultura que prescribe autocontrol, distancia entre el sujeto y el entorno. Es apolíneo, pero también dionisíaco. En esta doble cara transgrede doblemente: mediante el efecto irreductible de la individuación resiste la estandarización gregaria, y a través del efecto disolvente de la fusión rebasa la lógica dualista sujeto-objeto y rompe la estructura contenida del sujeto. En ambos casos la transgresión: desplazamiento de límites para afirmarse en la singularidad, o para hacer estallar los contornos de la identidad.

Las nuevas formas del paganismo buscan el mal en este último sentido, como *rebasamiento* del control y de la identidad, inundación de la subjetividad en una fusión neotribal o en el olvido extático de sí mismo. El mal regresa espasmódicamente para impugnar la racionalización de la vida moderna, el disciplinamiento en el trabajo y la regimentación del cuerpo. Amor libre o erotismo furioso, baile sin reglas, música sin armonía o la recurrente desnivelación del alma: en todas estas manifestaciones recurre un cierto impulso pagano –la salida del cauce, la *desmesura* que alivia del tenaz esfuerzo por contenernos en una imagen funcional del yo.

La fusión neotribal vuelve como repulsa y protesta contra un orden que prescribe la identidad. Pero también retorna privilegiando la experiencia expansiva en esa misma protesta. El rechazo de los límites no busca tanto una invocación crítica, sino más bien el rebasamiento que provoca en su artífice. El uso del mal implica, con ello, otra propuesta contestaria: la interpretación crítica se revierte en efusividad del desborde, sacrificando incluso parte de la mentada lucidez de la crítica. No importa la falta de agudeza siempre que el derrame emocional sea una evidencia experiencial más que una propuesta, y que la transgresión sea afirmativa por la irrecusable explosión que provoca en la subjetividad. Importa menos su duración que su vibración, y menos sus encadenamientos hacia

adelante que su recurrencia espasmódica (su eterno retorno). La proliferación de tribus urbanas es sintomática. Rock, fiesta improvisada, encuentro esotérico, manifestación espontánea o barras de fútbol, orgías anfetaminizadas, danzas terapéuticas, constituyen balbuceos tribales por cuyo expediente se busca este coqueteo con el mal: como rebasamiento y fusión en el rebasamiento, autodisolución o fiesta dionisíaca en que convive la alienación del yo con la liberación del yo. El mal se constituye en impulso de un virtual desequilibrio que rebasa la racionalización de lo real. La droga también expresa esta rebelión contra la autocontención gregaria. Imágenes recurrentes del acid rock, donde Blake y Bataille se funden para recusar el establishment: políticas del éxtasis, lujuria en las calles, tentación de transgredir límites o ser deglutidos por la vorágine de sensaciones. Nuevo panteísmo urbano-moderno despoblado de dioses pero hiperpoblado por energías, nuevo paganismo envasado en mil rituales que invitan a romper el tedio de la individualidad o el sopor de la consistencia.

¿Pero hay algo más, o el gesto se agota en este grito que mira hacia el cielo? Quizás el paganismo neotribal de nuestras ciudades responde todavía a una sed de utopías: voluntad microutópica que busca aglutinarse en tribus o pequeños grupos, y quiere constituir espacios irreductibles a la lógica del mercado, al consenso político y a la racionalización del trabajo. Es fusión, pero en la diferenciación: cada tribu lleva su inconfundible marca de repulsa y de rebasamiento, de concentración y fuga de energía; y cada ritual tiene un contenido específico que lo convierte en acto recurrente de diferenciación cuando congrega a su tribu. La voluntad neopagana vuelve en busca de una disolución que sea singular e intransferible a otras tribus u otros códigos de referencia, claramente distinta a la disolución estandarizada que opera en un creador de estética publicitaria, en el apostador en un hotel de Las Vegas o el orador del partido de masas. Si estas voces neotribales buscan el antagonismo o la incompatibilidad, no es por mera irracionalidad: la irreductibilidad a la Razón es para ellos, de manera paradójica, la única

forma *productora* de una propia historia, "principio vital de desunión" del que habla Baudrillard.

Otra vez la paradoja: en el revés de la tribu arcaica, la tribu postmoderna quiere la separación, el espacio irreductible al interior de un todo que se pretende continuo. Pero paradójicamente, dentro de ese espacio que corta la continuidad, la voluntad neotribal quiere ir al extremo en su propia continuidad viscosa, elevarla a la categoría de fusión, burlar la continuidad pausada de todos los días con la irrupción de un continuum hiperconcentrado, relampagueante, en que se disparan las fronteras entre identidades: abrazo orgiástico, desorden de la lengua, baile histérico. El paganismo produce una brecha en la continuidad sistémica. Pero esa brecha es, para sí misma, una experiencia en que la continuidad, a la vez que se rompe, se extrema y rebasa en la fusión hacia adentro. Esta fusión intensifica los lazos de sus partícipes, crea una fugaz complicidad inquebrantable donde se pierden los cortes entre los sujetos.

El mal se vuelve, pues, doblemente paradójico. Primero, porque genera una individuación-en-la-fusión, vale decir, una forma singular y diferenciante de llevar a cabo experiencias disolutivas de límites (el encuentro pagano); segundo, porque la experiencia fusionante se hace tan intensamente continua hacia adentro, que rompe su continuidad hacia afuera. Se vuelve indigerible para el sistema por *sobrecalentamiento de continuum*: intraducible, en su ritual de rebasamiento, a la continuidad calculada o jerarquizada de la racionalización dominante. Opone a la continuidad que mata el acontecimiento, una hipercontinuidad que en sí constituye un acontecimiento por mera concentración de energía.

New Age, rockero, rapero, salsero, chamán de ciudad, no-racional, no-blanco o no-productivo: no rompen el consenso político-institucional ni la racionalización productiva, pero sí revelan un *espacio exterior* al interior del mundo que dicho consenso y racionalidad han construido y reproducen. Ese principio de desunión es a la vez re-unión fuera de las rutinas de contención y operacionalización de la energía. Allí la vida

vuelve siempre a manifestarse como discontinuidad, exceso de individuación o de disolución respecto de la norma gregaria, cambio de marcha en el continuum, juego de contrastes. Como extrañeza y vértigo, como desequilibrio o anomalía, estas formas del mal guardan una última relación paradojal con el sistema: lo preservan de la entropía de la hiperracionalización, pero a la vez revelan sus límites, rebasan en los intersticios.

Pero también –y una vez más– vuelve la astucia de la razón para reabsorber lo que parecía ser tan viscoso. El rock, el esoterismo y el estadio de fútbol: toda transgresión se codifica y neutraliza su singularización. La tribu no tarda en incorporarse al fetichismo de la comunicación social, racionalizarse a través de sus mensajes televisivos o sus delitos claramente estipulados. Y si resiste la codificación, no tarda en llegar un sociólogo o semiólogo para interpretar esta resistencia con su propia maquinaria de lectura, y para definir la posición de la nueva tribu dentro del concierto de integrados y apocalípticos. El mal queda atrapado en el catálogo, hay literatura autorizada para consultarlo –y puede que este mismo texto devenga parte de ella–, entra en contradicción con su propio impulso. Las expresiones neotribales tienen un lugar en el tejido de la reproducción cultural: los pioneros del New Age luego son vendedores de recetas, las barras de fútbol pasan de la furia expresiva a la furia mecánica, el rock sube del sótano a la competencia de bailables en los domingos televisivos, y la salsa anima las fiestas de gala en los cruceros por el Caribe.

Pero la conciencia crítica que rotula todo esto de fetichizado, alienado o mercantilizado: ¿No reintroduce en la lectura un Logos moral que divide el mundo entre progresivos y regresivos, o entre integrados-alienados *versus* lúcidos-marginados? Por el contrario, en el espíritu mismo de la modernidad conviven la voluntad de la diferencia y de la estandarización incesante. ¿Es acaso una novedad que la transgresión a la ideología y a la cultura represiva sean recuperadas para el consumo de masas, confinada a una alegre rutina dominical? Pero la tribu no puede dejar de

pugnar por su viscosidad, intensificar su experiencia por vías nuevas para volver a romper su funcionalidad sistémica, reciclar los caminos de su fusión con tal de volver a desmesurarse en su vibración, en fin, recrear la autenticidad de su experiencia expansiva conquistando un pedazo inédito de intemperie. Así, la tendencia a la racionalización y a la ruptura nos son igualmente propias. La muerte de Dios no anula la racionalización, sino que la coloca en esta tensión en que debe reconstruirse y dispersarse sin cesar, asumir este principio vital de la desunión, romper su parte sedimentada para experimentar nuevos códigos y configuraciones.

Exotismo, neopaganismo o nuevos esoterismos: el mal salta de la lógica sistema-transgresión a la lógica individuación-fusión. Lo exótico es diferenciante, pero al devenir parte de la vida en la ciudad seduce con la difuminación de los contornos. Lo mismo las tribus urbanas y los desbordes festivos. Estas experiencias de perspectiva llevan la "promesa del mal" en cuanto conjugan estos dos movimientos, siempre tan difíciles de digerir dentro de la interpretación moral de la existencia: *individuación sin culpa, fusión-disolución sin miedo.* Baile de rostros o disfraces, formación de verdaderas cavernas socioculturales al interior de la gran ciudad, que duran poco pero que así perpetúan el ritmo liberador de la metamorfosis. ¿No es extraño cómo conviven, en la ciudad y en nosotros, este anhelo de individuación y aquella seducción por la disolución, un juego entre erótico y tanático, un intento no por abandonar el pellejo, pero sí por vencer el miedo a abandonarlo?

En esta "parte indomable" de la sensibilidad, el mal es la interpretación del devenir como movimiento entre individuación y fusión, diferenciación y desborde. Es el sátiro, y no el santo, quien vierte el líquido del tiempo: "Yo soy un discípulo del filósofo Dionisio, dice Nietzsche, preferiría ser un sátiro antes que un santo".[22] La figura del sátiro expresa esta imagen

[22] F. Nietzsche, *Ecce Homo*, op. cit., p. 16.

del mal como extrema individuación y transfiguración, negación del temor a la pérdida y negación de la culpa por la diferenciación. En la fiesta orgiástica no teme exponerse al ridículo, al rechazo ni a la aniquilación, y en ese desenfado está también su singularidad. Es el reverso del ángel, el arquetipo del mal; su individuación es mayor cuanto menos teme su disolución, su narcisismo crece con su descuido de sí. Se constituye el sátiro como carácter, como personaje o como relato precisamente cuando se abandona a la pérdida de identidad y a la mezcla de los relatos.

En la profanación, el sátiro celebra tanto su transfiguración personal como la inexorable caída en el magma impersonal donde todas las descripciones se funden y disuelven. Profanar es desafiar la identidad, incluso del propio profanador. De allí que el sátiro interpela el mito de identidad. Su visión niega y desenmascara la interpretación moral que tiñe a la vida con pánico a la pérdida de la identidad. La profanación evidencia el temor del sujeto moral-metafísico al extravío por individuación o por fusión. El profanador aparece demasiado individualizado, indisoluble, viscoso en su aleación singular. Pero a la vez es la disrupción de la jerarquía y, con ello, la pérdida de las posiciones.

El sátiro constituye el mal en su versión extrema, como coincidencia del acto individualizante y de la pérdida del yo, o como afirmación de lo singular en el abandono de lo individual a la mezcla de lenguajes y razas. En esto, es exótico, salta de lo arcaico a lo postmoderno para reunirse en las nuevas fusiones transculturales. No es casual si la diferenciación en el sátiro se manifiesta en el extremo como *profanación*: en este extremo la transgresión de la ley (el acto individuante) coincide con la mezcla de todas las leyes. No sólo produce indignación en el pastor, sino también locura: desencadena el revoltijo de los códigos, la caotización del valor, la pérdida del idioma. Transmuta las vírgenes en ninfas y desboca al rebaño. La profanación es el extremo del mal por cuanto torna irrecuperable la jerarquía, introduce con tanta elocuencia la disrupción que luego no hay cómo

negarla, digerirla, recuperarla. Es el *exceso* del mal pero es también el punto de mayor eficacia en la disrupción: irreversibilidad de lo discontinuo, sobrecalentamiento de la transgresión a grados sin retorno, acontecimiento inabsorbible por la lógica que neutraliza los acontecimientos.

Cierto: el mal no puede durar porque es individuación, intensificación, acontecimiento. Pero sí puede durar la deconstitución del orden que provoca cuando llega al extremo de la profanación. El devenir-ninfa de la virgen aniquila todo retorno a la virginidad. El mal es, en este punto de exceso, autoafirmación y evidencia de que *todo* está sujeto a la corruptibilidad (entendida no en sentido moral, sino como erosión inexorable en el movimiento del devenir). No debe, por tanto, juzgarse la profanación del sátiro en sentido catastrofista, sino como exteriorización del tiempo. El desfloramiento *es el ser mismo*, no hay vuelta al origen ni reconstitución de las telas rasgadas. El mal provoca e invita a habitar esta imposibilidad de reconstitución. Su inocencia está en no plantearse la irreversibilidad de su acción como pérdida de inocencia originaria, sino en abrirse a la experimentación que provee precisamente esta certidumbre de corruptibilidad.

La irreversibilidad que provoca la profanación *no deja otra opción* que confrontar la propia culpa y el temor dentro de sí. Interpretada moralmente, la profanación constituye una culpa insaldable (culpa por llevar a los demás al infierno, pervertir las vírgenes). La misma radicalidad con que se vive el mal en la profanación del sátiro fuerza un desenlace entre dos alternativas: el tormento-remordimiento perpetuo *a posteriori* bajo la égida de la interpretación moral, o bien una segunda inocencia posmoral. Demasiado grande el pecado: o morir en la cruz o resituarse fuera del discurso del pecado. El punto de máxima condensación y máxima rarefacción, la intersección entre individuación y rebasamiento, no pueden sino tensionar el espíritu hasta esa disyuntiva entre dos extremos. En estas apuestas maximalistas que se desprenden de la radicalidad del mal –como máxima intensidad o como orgía de la individuación–, el espíritu moderno tendrá que vivir su desti-

no, su incierto desenlace, y su confrontación con sus fantasmas y deseos.

El mal es *extremadamente* apolíneo y dionisíaco a un mismo tiempo. Demasiado viscoso para ser digerido por un discurso integrador, demasiado volátil para ser retenido y categorizado. Desde ambos extremos interpela la metafísica de la identidad: apolíneamente por exceso de singularidad, y dionisíacamente por pérdida de jerarquía. En este doble eje busca rebasar fronteras. Pero en el sentido fuerte de la secularización que quiere Nietzsche, vale decir, como muerte de Dios (donde Dios abarca la moral, el logos, la ratio). La *irreversibilidad del desfloramiento* en el arrebato del sátiro y la ninfa es metáfora de esta muerte de Dios: pérdida de límites, confusión de las reglas, autorrecreación que se sustrae al campo magnético de la norma. El mal expresa en esta versión radical lo más radical de la sensibilidad moderna: el deseo de hacer caber la eternidad en el instante (irreversibilidad del desfloramiento), y de elevar la libertad hasta su máxima temperatura (la individuación como *fusión en el devenir*). Lo que connotaron todas las revoluciones modernas en su momento espasmódico, la gran fiesta de disrupción del orden, el "asalto al poder" como asalto al orden simbólico: todo ello ha expresado, antes de solidificarse en un relato estable, esta apuesta radical. Seducción del devenir, pulsión tan metida en la sangre de la modernidad, y tan atávica.

CAPITULO XI

LIBERTAD CONTINGENTE, LIBERACION RECURRENTE

Del olvido postcrítico a la inocencia postmoral

Burlar la compulsión del rebaño requiere de rara disposición. De una parte hay que liberarse de una estructura moral de identificación gregaria que ya no se sostiene; pero a la vez esa misma estructura ha liquidado todo *otro* sostén posible en nosotros. Podemos ser muy agudos en la crítica, pero también muy torpes para repensarnos positivamente una vez agotada la crítica. El trabajo del león es condición necesaria pero no suficiente. Las ideas positivas de vibración transcultural y de voluntad de poderío como formas de apertura a la compenetración, aportan fragmentos para una sensibilidad alternativa. Lo mismo ocurre con las figuras del artista y del genio en el espíritu modernista, metáforas vivas de la superación del sujeto moral. Pero esto no los constituye en *nuevos hombres* sino –como ocurre también en el viaje transcultural– en figuras de tránsito. El león, el artista, el genio o el espíritu libre son formas autosacrificiales de la modernidad, figuras que al quemarse quieren quemar en ellas los atavismos de servidumbre que subsisten en el espíritu que busca emanciparse. El genio (Zaratustra, el propio Nietzsche) se autodefine despreciando lo que en él hay de sujeto constituido y celebrando lo que hay de puente. "Mi Yo, dice el genio en el Zaratustra, es algo que debe ser superado: mi Yo es para mí el gran desprecio del hombre." Su virtud es su razón de ser y de desaparecer: "Yo amo a quienes no saben vivir de otro modo que hundiéndose

en su ocaso, pues ellos son los que pasan al otro lado". Y más adelante: "A quienes se hunden en su ocaso los amo con todo mi amor: pues pasan al otro lado (...) que el hombre es un puente y no una meta: llamándose bienaventurado a sí mismo a causa de su mediodía y de su atardecer, como camino hacia nuevas auroras".[1]

La imagen de *tránsito* plantea una relación conflictiva con la propia historia. Tal como se da en la segunda de las *Consideraciones Intempestivas* del joven Nietzsche, la relación del espíritu moderno con la historia presenta una fundamental ambigüedad. De una parte, esta relación permite reinventarse mediante una reinterpretación originaria del pasado. Pero de otra parte le imprime al espíritu moderno la pesada carga de autodefinirse en función de su sentido histórico. "Hay un grado de insomnio, de rumia, de sentido histórico que socava al ser vivo y que termina por destruirlo, trátese de un hombre, de una nación o de una civilización."[2] En este *exceso* de sentido histórico anida otra compulsión sustancialista, a saber, nuestro propio pasado consagrado en fundamento para todo nuevo guión. Canetti clama: "No hay quien pueda pensar, no hay quien pueda respirar, la historia inficiona el hálito puro del hombre y hace que sus palabras le den vueltas en la cabeza (...) será más fácil vencer a la muerte que a la Historia y la única que se aprovechará de esta victoria será ésta".[3] Ante el drama, la invocación nietzscheana del olvido y de su fuerza plástica: "Para definir el grado y fijar el límite donde se requiere forzosamente olvidar el pasado (...) haría falta conocer la medida exacta de la *fuerza plástica* de un hombre, de una nación, de una civilización, vale decir, la facultad de crecer

---

[1] F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, op. cit., pp. 36 y 275.

[2] F. Nietzsche, *Considérations Intempestives*, versión francesa, París, Aubier, trad. de G. Bianquis, 1966-70, p. 207. No es casual que en su libro sobre la modernidad –y más específicamente en su capítulo sobre el modernismo contemporáneo– Marshall Berman evoca el olvido nietzscheano como un *leitmotiv* del modernismo de la década de 1960. (Ver Marshall Berman, *All That Is Solid Melts into Air*, op. cit., p. 331.)

[3] Elías Canetti, *La provincia del hombre*, op. cit., p. 16.

por sí mismo, de transformar y asimilar el pasado y lo heterogéneo".[4]

La conciencia histórica deberá volcarse contra la tentación de su propio exceso. La Segunda Intempestiva recurre al olvido como salvación, aquello que permite que la historia siga como contingencia recreable. No se trata, una vez más, de negar la historia sino de instituir en la historia presente la posibilidad de pensar la libertad respecto de la historia pasada. El pensamiento, si se quiere libre, no puede ser nunca estrictamente histórico. En tanto se afirma experimental, sólo puede presuponer la historia como el anfiteatro por el cual despliega su guión, pero su fuerza está en lo que provoca como guión –que no toma prestado del anfiteatro sino que produce como libre pensamiento–. Deleuze afirma respecto de su propio pensamiento: "Pensar es siempre experimentar... la experimentación es siempre actual, naciente, nueva, aquello que está haciéndose. La historia no es experimentación, es sólo el conjunto de condiciones casi negativas que hacen posible la experimentación de cualquier cosa que escapa a la historia. Sin la historia, la experimentación permanecería indeterminada, incondicionada, pero la experimentación no es histórica sino filosófica".[5]

Nietzsche recurre a la figura heraclítea donde el tiempo se concibe como un niño que juega. Sólo bajo esta forma lúdica pareciera posible esta doble relación con la historia que se requiere para ser modernos. Conjugar la crítica histórica de los valores con la reivindicación modernista del instante pide una alta dosis de libertad de espíritu. Como en un juego, hay que entrar y salir de la interpretación histórica y de su olvido.

En el reino de las metáforas nietzscheanas, el *ocaso* es ese momento de máxima tensión en que la vida requiere negarse en su condición acumulativo-histórica para afirmarse como olvido y potencia creativa. No es casual que en las puertas del ocaso Nietzsche retorne al héroe trágico. En la medida que

---

[4] F. Nietzsche, *Considérations Intempestives*, op. cit., versión francesa, p. 207.
[5] Gilles Deleuze, *Pourparlers*, op. cit., p. 144.

aquello que más ama de la realidad es la inocencia del devenir, este héroe trágico quiere para sí la posibilidad de su propia transfiguración. Pero en tanto es trágico deberá también patentizar el desgarro del tránsito y eternizar el instante en que el umbral resiste ser traspasado. La tragedia muestra la ambigüedad en que la inocencia del devenir se confunde con el trauma de la pérdida.

Sintomáticamente Nietzsche dice de sí mismo y del propio Zaratustra que es el "hombre que quiere morir" y no el superhombre consumado. Esto implica que a la vez que héroe trágico, Nietzsche tiene que hacer el papel del antihéroe moderno: deberá expresar la decadencia en su totalidad, lo que lo incluye como parte del mismo relato impugnado. El antihéroe moderno es decadente en la medida en que no tiene él mismo las armas para superar la historia humana que puebla su historia personal –y cuya superación tanto invoca–. Es trágico en tanto debe asumirse como puente, autorrepresentarse como aquello que "debe ser superado", cuerpo que encarna una historia, la exterioriza, la objeta pero por lo mismo debe hundirse con ella. Pide como desenlace un destino trágico-moderno para reflejar lo que hay de opresivo en la conciencia histórica y en su propia historia; y sólo a condición de exteriorizar dicho yugo podrá, aunque apenas alusivamente, reflejar lo que hay de promesa emancipatoria tras la crítica de esa conciencia histórica. A fin de mostrar el peso de la historia que habita en él, Nietzsche debe negarse, en cierto modo, la posibilidad de una libertad efectiva: cuanto más fracase, más pone en evidencia el *peso* de la determinación histórica que quiere explicitar. Sólo en esta condena –en este destino trágico– puede, simultáneamente, personificar y conjurar el peso de la historia en su propia carne.

Desde esta perspectiva, el atascamiento de Nietzsche en los umbrales de la metamorfosis puede interpretarse de manera divergente. O bien se interpreta su parálisis como el fracaso de un pensamiento que colapsa allí donde más debía florecer –en el tránsito de la crítica a la afirmación de lo inédito–. O bien como necesidad de escenificar en la propia

biografía la historia que la ancla, el cuerpo singular debilitado como evidencia de la dureza de la lucha. El "hombre que debe perecer" es el sujeto colocado en el umbral, eternizado allí precisamente para que el umbral mismo no se eternice. Un Cristo redentor para los tiempos modernos, pero que también quiere redimir de toda necesidad de redención.

No obstante, la pregunta por *quién supera al hombre* queda todavía sin responder. En el ensayo ya citado Rorty sostiene la imposibilidad de vivir la vida prescrita por Nietzsche como poesía vivida, como ese santo decir sí: pura acción y nada de reacción.[6] Más aún, pareciera existir cierta contradicción entre el perspectivismo ante la historia y el "santo descondicionamiento" del superhombre que accede a la autocreación total (ex-nihilo). Rorty lo plantea con elegancia, y no exento de ironía: "Mientras permanece ocupado relativizando e historizando a sus predecesores, Nietzsche se alegra de redescribirlos como tejidos de relaciones con eventos históricos, con condiciones sociales y con los predecesores que les anteceden. En esos momentos es consecuente con su convicción de que el yo no es una sustancia... Pero en otros momentos, cuando imagina a un superhombre que no sería ya un cúmulo de reacciones históricamente condicionadas por los estímulos del pasado, sino *pura* autocreación y pura espontaneidad, olvida completamente su propio perspectivismo".[7]

La noción de superhombre expresa, más que cualquiera otra en la filosofía nietzscheana, esta dificultad para compatibilizar la historicidad con la autocreación. Tal como Nietzsche no puede dejar de personificar el ocaso (en tanto figura de tránsito), así también el superhombre, como personaje de la aurora que olvida radicalmente la noche que le precede, no puede dejar de prefigurarse como un ideal sublime, puesto en una contingencia que no se articula con nada que la preceda. El

---

[6] "Desplazarse desde el poema escrito a la vida-como-poema: podría decirse que no existen vidas nietzscheanas en este sentido, vidas que sean pura acción en lugar de reacción." (Rorty, op. cit., p. 42.)

[7] Richard Rorty, op. cit., p. 106.

superhombre nace como contradicción entre dos exigencias: reelaborar su historia, y renacer desde un radical olvido autocreativo. ¿Contradicción o ambigüedad que debe habitar el superhombre para mantener la tensión de espíritu que lo pone a su propia altura? ¿Pero cómo jugar entre la contingencia inédita y el compromiso histórico?

La contradicción parece resuelta en la distinción que hace Heidegger entre "último hombre" y "superhombre" en la filosofía de Nietzsche. El primero paga por todas las sobredeterminaciones históricas para que el segundo conquiste la fuerza plástica del olvido post-crítico. El último hombre es lúcido pero pre-libre: ya no cree, pero está atado tanto a la necesidad platónica de creer como al imperativo secularizador de descreer. El superhombre, en cambio, nace liberado de ambas compulsiones. Se necesitan, pues, dos figuras para resolver imaginariamente la contradicción. Aclara Heidegger: "Con la palabra 'superhombre' no significa Nietzsche un ser fabuloso y maravilloso, sino el hombre en cuanto se sale de lo que hasta ahora ha sido (...) El peligro más grande, lo ve Nietzsche en que se permanezca en el último hombre, en una simple salida, en una propagación y trivialización del último hombre".[8]

Nietzsche recurre a la conjetura del superhombre para desplazar al yo de la metafísica. Esta negación de un yo preexistente también anima parte de otros relatos de la modernidad que afirman un hombre nuevo puesto en un futuro radicalmente distinto del presente, cuya posibilidad requiere previamente de un implacable espíritu crítico respecto de la tradición, cuya realidad es difícil de anticipar en sus contenidos, y del cual se afirma su radical contraste con los rasgos del sujeto sobredeterminado que es preciso superar: hombre futuro de los iluministas del dieciocho, de los ideólogos de la Revolución Francesa, de las utopías decimonónicas, del bucolismo neo-hippie y del holismo ecológico. ¿No se repite otra contradicción del pensamiento secularizado en esta prefigura-

---

[8] Martin Heidegger, "La voluntad de potencia como arte", en *Nietzsche: 125 años, ECO,* op. cit., p. 563.

ción del hombre nuevo, a saber, la deificación del sujeto mediante su proyección mitificada hacia el futuro, la extatización mística del yo en esta metamorfosis absoluta de un ser que, despojado de sustancia y fundido en el abrazo con la nueva energía, se lanza eufóricamente hacia el porvenir?

La aspiración a constituir una nueva ética para el superhombre lleva a Nietzsche a atribuirle la *inocencia*, connotando con ella cierta forma de desapego intramundano. Esta inocencia positiviza el desarraigo requerido para perspectivizar los valores con los que se identifica la voluntad en un momento dado. La inocencia no se *fija* en sus objetos; y esta movilidad viene dada porque los toma como objetos vivos e interpretaciones en curso.

Si la voluntad inocente remonta sus prejuicios no lo hace para rematar en un juicio originario desde el cual refundar el mundo, sino para abrirse a una infinidad de posibles interpretaciones. Su movilidad incesante la torna ineficaz desde el punto de vista del dominio, pues no dispone de una trinchera interna desde la cual proyectar una estrategia de dominación. Pero esa misma movilidad la sustrae de todo lugar fijo contra el cual se quiera ejercer dominio. No ejerce dominación, pero se hace inaccesible al dominio. Este cambio de perspectiva hace que en el superhombre el poder no se ejerza sino que se experimente en la relación con el otro como voluntad de poderío en el buen sentido: como juego de miradas, permeabilidades que provocan desplazamientos en el modo de mirar. Como en el niño, en el superhombre todo es juego. Pero este juego es hiperreal por el carácter intensivamente singular de cada una de sus jugadas. De la gravedad moral a la intensidad postmoral. En lugar del delirio paranoico, la prodigalidad de efectos de perspectiva.

La ética del superhombre conjuga esta inocencia con una exigencia de autenticidad que Nietzsche hace presente en toda su obra. La autenticidad constituye, en primera instancia, el valor para ejercer la crítica de la moral, del instinto del rebaño y de la *ratio*. Este valor crítico opera con doble efecto de contraste. Primero, contrasta –y evidencia– la inau-

tenticidad de la moral del rebaño –inautenticidad que se muestra como engaño y manipulación–; segundo, contrasta y pone en evidencia esa otra inautenticidad que la *ratio* despliega bajo la forma de cosificación e instrumentalización de la subjetividad.

Pero en su momento positivo la autenticidad deviene algo distinto. No supone el desocultamiento ni la vida "al desnudo", pues en la inocencia postmoral no existe nada que sea realmente desnudo o prístino en la voluntad. La autenticidad no radica en despojarse de máscaras, sino en transparentarlas. El problema consiste entonces en la necesidad que Nietzsche encuentra, para mantener consistencia con su perspectivismo radical, de compatibilizar la máscara con el ser-auténtico de la voluntad. La solución no es fácil, pero su dificultad no es sino el expediente para su originalidad.

Si en el superhombre la inocencia denota *movilidad* entre perspectivas, la autenticidad denota *transparencia* de cada perspectiva. Esta transparencia elimina el principal recurso de la manipulación, a saber, el ocultamiento del rostro tras la máscara, la disociación entre el discurso y su intención. La autenticidad reencuentra la inocencia en el superhombre bajo la forma de *resignar el dominio*, colocarse más allá de la lucha de poder entre voluntades.

Autenticidad en el uso de la máscara implica usar la máscara para coincidir con el rostro movedizo que la reclama; para perfilar el movimiento del rostro por encima de lo que se quiera fijo en él; para ofrecer mayor posibilidad de lecturas a la mirada que, del otro lado, también juega este juego de lo múltiple y lo inestable. El superhombre no elude la máscara sino que alude a ella. La tematiza en lugar de disimularla. Usa la máscara no para ocultar sino para potenciar la expresividad y la comunicación. Entre la ética y la estética: la máscara metaforiza estilos de vida, formas de pensarse, modos de existencia. La movilidad de máscaras no es falta de rigor sino riqueza de símbolos. Nietzsche mismo provee, en el juego tramado entre su vida y su pensamiento, un buen ejemplo de esta movilidad de máscaras: el romántico y el clásico, el poeta y el

psicólogo, el positivista y el panteísta, el presocrático y el postmoderno. Dionisio, Heráclito, y tantos otros referentes son máscaras de un rostro multifacético.

Lo que se plantea como interrogante, una vez más, es la pregunta por los límites en esta consecuencia que el pensamiento nietzscheano extrae de la ruptura con la moral y con el esencialismo de la metafísica. ¿Es viable una comunicabilidad estable en este baile de máscaras? ¿Hasta dónde se sostiene un orden interactivo, afectivo, y hasta político, en esta lógica del desapego, tanto del lado de los valores como de los discursos, del rostro como de sus buenas máscaras?

El eterno retorno de la liberación

El desapego en esta nueva inocencia libera del peso de la tradición y de los guiones preconcebidos. Provee de una levedad afín a la plenitud del instante. Pero de inmediato suscita nuevas dudas. ¿Qué ocurre con el sentido de responsabilidad en esta estetización/extatización del instante? Nietzsche dirá que si postulamos como filosofía y como realidad un eterno retorno podemos despojarnos del guión de sujetos responsables: liberados de nuestra parte deudora por obra de esta circularidad cósmica, estaríamos en condiciones de abrazar la inocencia del devenir. Pero esta idea también es de doble filo. ¿En qué medida la imagen de un eterno retorno que nos incluye y nos rebasa, no sólo barre con nuestros pesados guiones de protagonistas de la realidad, sino también con nuestra posibilidad de individuación?

Por cierto, nos sacamos un peso de encima al exorcizar nuestro sentimiento de culpa y poner en su lugar una visión de mundo en la que, hagamos lo que hagamos, todo vuelve a acontecer al margen de nuestra pretensión de controlar las consecuencias de nuestras acciones. De este modo no sólo quedamos liberados de culpas, sino además se hace menos engorroso desandar el alma construida por la culpa. Pero habitar en la cosmovisión del eterno retorno también condu-

ce a una des-egotización en que la individuación se torna impensable. ¿Cómo elaborar nuestra propia afirmación de ser en esa temporalidad magmática, cómo pararnos biográficamente en la circularidad? ¿Cómo situarnos en la perspectiva de un regreso perpetuo o de un devenir heraclíteo que siempre tiene, junto a su parte de flujo, su contraparte de aniquilación?[9] Nada hay en Nietzsche que produzca un efecto mayor de orfandad que el recurso al eterno retorno y, paradójicamente, nada hay tampoco que brinde mayor consuelo en medio de las ruinas. Ante el peso de la responsabilidad, el consuelo de que nada dependa de nosotros. Ante la seducción de la libertad, el portazo del rigor cósmico.

Pero más allá de las paradojas creo pertinente colocar el pensamiento del eterno retorno en una relación de oposición con la *carga* de una historia que siempre ha desplazado hacia el futuro sus expectativas de realización y que ha insistido en la voluntad como un depósito en que se acumulan deudas y méritos. En esta óptica, Nietzsche quiere pensar el eterno retorno como eterno retorno de la inocencia del devenir. Dicha inocencia del devenir constituye un *leitmotiv* (un eterno retorno) por medio del cual se puede ligar al hombre premoral con el sujeto post-moral. El advenimiento del hombre moral constituye, bajo este punto de vista, no ya la verdad esencial, sino un terreno acotado *entre* recurrencias más felices. La responsabilidad y el "rendimiento de cuentas" dejan de ser atributos sustanciales y aparecen ahora como una fase histórica en la trayectoria de la subjetividad.

Desde la perspectiva de la conciencia culposa, el eterno retorno se padece como pérdida de voluntad, regresión humillante en la historia y en nuestra biografía personal. Para la voluntad afirmativa, en cambio, no hay culpa en la recurren-

---

[9] "La afirmación del fluir *y del aniquilar,* que es lo decisivo en la filosofía dionisíaca, el decir sí a la antítesis (...) el *devenir,* el rechazo radical incluso del mismo concepto 'ser' (...) la doctrina del 'eterno retorno' (...) esta doctrina de Zaratustra *podría,* en definitiva, haber sido enseñada también por Heráclito." (*Ecce Homo,* op. cit., pp. 70-71.)

cia sino más bien una segunda oportunidad, por cuanto dicha recurrencia ofrece la posibilidad de reparación y recreación. El eterno retorno le permite a la voluntad reconstituirse y autoconstituirse, *revenir para devenir su propia perspectiva*, reconcebir interpretaciones propias que a su vez generan acontecimientos propios, juego de reflejos que nos hacen reaparecer más adelante como hijos de nuestro propio acontecer. Dice Deleuze: "devenir hijos de nuestros propios acontecimientos y por esa vía renacer, rehacerse un nacimiento, romper con el nacimiento de la carne".[10] El pensamiento del eterno retorno otorga la oportunidad de reconcebirse, abre una nueva escena generativa, pero autocreadora: somos ahora nosotros quienes lanzamos una perspectiva que debemos reconocer como biografía personal rebotando en las paredes del tiempo. La autocreación en el eterno retorno como modo de ser singular en el acontecimiento: hijos de nosotros mismos, resonamos con la recurrencia de nuestra propia interpretación de la existencia. Con ello el propio concepto de eterno retorno, retorna reinterpretado, ya no como la fatalidad cíclica-cósmica, sino como potencia de reparación y autocreación.

Tocamos aquí un punto de inflexión en el que la voluntad, al quererse libre, quiere también liberarse de su historia para autoproducirse. Pero en lugar de quererse libre al final de los tiempos, la voluntad de poder en Nietzsche (como voluntad del devenir, o en consonancia con el devenir) se quiere libre en los pliegues del tiempo. No busca acumular méritos para alcanzar la libertad final, sino *descargar acumulación* por medio de libertades recurrentes. De esta manera la libertad no aparece ya como el final de la historia, sino como una recurrente fuga del tiempo hacia fuera de su *ratio* acumulativa: un modo de aligeramiento respecto de la historia que no sacrifica el sentido, sino que busca hacerlo proliferar en el prisma del instante. No hay aquí pérdida de intensidad, sino fuga de la intensidad hacia afuera de los grandes relatos de

[10] Gilles Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., p. 175.

acumulación histórica. Tal como lo entienden Deleuze y Klossowski, el eterno retorno en Nietzsche es el reverso de la repetición de lo idéntico. Es el retorno de la libertad para desembarazarse de la repetición. Voluntad de reverberar siempre en lo diferente y lo único: "desea que la *singularidad* de este instante recurra incesantemente" –no el contenido, sino el carácter *singular* de ese instante.

El eterno retorno es paradójico: vuelve a la historia pero para liberar de su peso. Reinterpreta la historia para conjurarla. Se hunde en el magma de lo pasado para movilizar la fuerza amnésica-recreadora del magma. Utiliza el efecto disolvente de lo ya-ido para romper el eslabonamiento acumulativo de lo que se obstina en persistir. Con ello la libertad se sacude los excesos de la memoria y se funde con el olvido recreador que Nietzsche propone. Dicho olvido es también el complemento filosófico de un elemento poético-protomoderno, cual es la embriaguez dionisíaca que ya está en Blake, sigue en Baudelaire, en Artaud, en Bataille, en William Borroughs y en los desbordes del rock o de los viajes psicodélicos. Las fiestas báquicas son metáforas del olvido de sí, del descompromiso con la continuidad lineal del tiempo. El contagio amnésico es regresivo por cuanto devuelve a la pérdida de límites del yo, sumerge en un nuevo líquido amniótico. Lo que eternamente retorna y libera es también este sentimiento oceánico. Pero a la vez otorga la posibilidad de resignificar esa experiencia originaria y revertirla bajo la forma de una apertura de la conciencia a horizontes más anchos. De este modo el olvido dionisíaco no es puro retorno de lo informe, sino que opera en la subjetividad como un extravío productivo, una expansión del espacio que permite crear o redescubrir la propia experiencia. El eterno retorno constituye, en este sentido, la eterna segunda oportunidad de vida, o la promesa siempre abierta de asumir una nueva perspectiva de existencia.

Desde la perspectiva del eterno retorno no hay un tiempo alienado definitivamente superado, ni un tiempo libertario instaurado para siempre al final de la historia. Lo que hay es

movilidad *y* recurrencia. La paradoja radica en esto: en cuanto se acepta que la liberación de la subjetividad no es una condición que el sujeto pueda estabilizar ni dentro ni fuera de sí, más puede abrirse a la recurrencia de la liberación en su propio devenir-sujeto. Dicho de otro modo: la *expectativa de duración* del sentimiento expansivo de la libertad (individual y colectiva), es inversamente proporcional a la *recurrencia efectiva* de dicho sentimiento. Cuanto más se quiere constituir la emancipación en un orden perdurable, más se ahuyenta su eterno retorno. Aquí es donde Nietzsche y Baudelaire parecen coincidir, uno desde el pensamiento filosófico y el otro desde la intuición poética: el devenir de la emancipación no es sino su eterno retorno en los pliegues del tiempo. En lugar del rigor del tiempo acumulativo, el desorden de las recurrencias que alteran la linealidad del tiempo. El sentimiento de eternidad no es eterno sino todo lo contrario: pertenece al instante, y sólo vuelve con el instante. Detonando en los dobleces del tiempo y no en sus puntas, ésta es la forma que asume la libertad una vez que se admite la muerte del metasentido. No por ser contingencial debe la apuesta pasar sin dejar huella, sino todo lo contrario: es por su dimensión contingencial que este juego de/a la libertad se sostiene, deja marcas y recrea la historia.

Esta libertad intensiva –puesta *dentro* del presente– retrotrae nuevamente a la concepción de la modernidad en Baudelaire. Pero tal apuesta por la plenitud del instante (contingencialismo extático) es susceptible de interpretaciones. Para Touraine (op. cit.), la tentación baudelaireana del "puro instante" es el precedente para la pérdida de sentido, pues la falta de horizonte temporal conllevaría un vaciamiento de perspectiva y una atomización de la cultura. Pero bajo la lógica del eterno retorno, este contingencialismo extático no es vaciamiento de sentido sino todo lo contrario. Desear la eterna recurrencia del instante es afirmar su plenitud de sentido.

¿Pero es todo esto posible, o siquiera pensable? Podría argumentarse, en favor de esta reubicación de la experiencia

emancipatoria al interior de la contingencia, que la libertad ya ha tenido suficientes oportunidades históricas de redimir la historia, y en todas ellas, en medidas variables, ha sido reabsorbida por el rumiar de esa misma historia que se muestra irredimible. Sin duda, de estos fracasos parciales está hecho también el movimiento de la libertad. Las estructuras cambian, y la libertad siempre puede ir un trecho más adelante, retornar más completa y aprender de sus derrotas. No como acumulación de logros hacia la redención del tiempo sino como un principio de *selección* que ha sido medular en los conceptos nietzscheanos de voluntad de poder y eterno retorno. Tanto para Nietzsche como para Bataille, la experiencia de liberación retorna con mayor finura, dado que el devenir se rige por un principio afirmativo de selectividad. Pero no cabe definir estas recurrencias como eslabones o peldaños de un movimiento cuyo desenlace está pensado al final de la historia. La idea del eterno retorno, por el contrario, libera la fuerza espasmódica de la libertad del *peso* de la escatología.

En contraste con la progresión integradora de la dialéctica, en la selectividad del eterno retorno la libertad radica en la dimensión intensiva de la experiencia. De allí se derivan preguntas que resuenan hoy más que hace un siglo: ¿Queda dicha plenitud rescatada por un eventual movimiento *sostenido* de la subjetividad (individual y colectiva) hacia la tierra prometida de la libertad? ¿Queda potenciada por la razón?

Pero el progreso y la razón integradora no garantizan nada: el progreso segrega frustración y la integración siempre tiene su lado excluyente. Más aún: esta parcialidad en el progreso deviene excluyente cuando se nutre del recurrente sueño de totalidad que habita en los sueños de la razón moderna. Dominación del capital financiero, del sur por el norte y del oriente por el occidente, de los campesinos por los terratenientes y de los marginales urbanos por el gran capital, del rebaño por el pastor y del público por la publicidad, de los niños por la escuela y de los adultos por la burocracia, rápidamente la palabra "integración" se hace doblemente dudosa: o bien connota totalitarismo y enajena-

ción, o bien sólo integra a unos pocos al precio de marginar a muchos otros. Entonces la pregunta irrumpe casi por necesidad: ¿No es posible que la libertad se afirme espasmódicamente, a través de esta irrupción de la diferencia, y no ya el sordo/sostenido desarrollo de lo mismo? ¿No es connatural a la libertad afirmarse como epifanía (irrupción, evidencia) y sustraerse a la lógica del sistema, emerger en el espíritu de la revolución y replegarse en todo orden que sigue a una revolución? ¿Y que sea por el *descolocamiento* del espíritu, y no mediante el control progresivo sobre sí mismo, que la libertad puede manifestarse en el tiempo?

El carácter intensivo de la libertad la coloca más *entre* que *dentro* de un "topos": más en la diferencia que en la identidad –y la diferencia no entendida como identidad "otra", sino como incesante movimiento de diferenciación, proceso siempre inacabado de singularización–. Lo que la postmodernidad pueda hoy tener de impulso emancipatorio se inscribe en esta resistencia a la integración sistémica. Contra la totalización, la emancipación en los márgenes del sistema o en los pliegues del tiempo. Constituye, así, parte de una rebelión mucho más profunda, contra el tipo de racionalización del ímpetu libertario que ha prevalecido, quizás demasiado tiempo, como apuesta redentora de la modernidad. Dicha racionalización se ha fundado en una asociación entre *progreso acumulativo* en el tiempo e *integración progresiva* en el espacio. El camino de la libertad ha sido pensado, quizás con demasiada insistencia, en el cruce de estas dos coordenadas.

Frente al leitmotiv acumulativo-integrador de la modernidad se levanta esta otra visión en que la libertad cambia su eje, y se posiciona en el cruce entre la *singularización progresiva* en el espacio, y el *retorno selectivo* en el tiempo. No ya acumulación progresiva ni integración exhaustiva, sino *selectividad crónica* (el retorno recreativo contra la repetición neurótica) y *singularización tópica* (la diferenciación versus la totalidad).

Al sustituir el valor de la acumulación por el de la singularidad (o individuación), y el de la integración por la recurrencia selectiva, cambia el pensamiento de la libertad y la forma

de cuajar el ímpetu emancipatorio de la modernidad. Mientras la identidad prefigura un ideal de libertad (como orden fundado en una racionalización deseable de la subjetividad), la diferencia activa una pulsión de liberación (como umbral recurrente de intensidades expansivas de la subjetividad). La cuestión se plantea nuevamente como tensión entre la fundación de un orden nuevo y la fuerza del acontecimiento: institucionalización versus singularización, rigor racionalizador versus pasión diferenciante, progreso de la razón versus epifanías de libertad. El discurso postmoderno puede interpretarse, en sentido radical, como movimiento pendular hacia esta segunda lógica emancipatoria: no ya como movimiento sostenido que tiende a un orden utópico, sino como una pluralidad de experiencias recurrentes de liberación.

La exaltación de la diferencia puede así suponer una búsqueda distinta –pero muy moderna, por lo demás– de espacios de liberación: singularización de los estilos de vida, saltos de desconstitución que aligeran la carga del tiempo. Pero como parte de un espíritu crítico de la modernidad, esta singularización *no puede convertirse en pretexto para legitimar la estratificación material de la sociedad o la discriminación en el acceso al poder simbólico.* Ya antes afirmé que la singularidad no supone la defensa de lo individual frente a lo colectivo, sino de la diferencia frente a la identidad (hay singularidades colectivas, como hay racionalización totalizadora en los individuos). En este sentido, la invectiva contra el orden gregario no debiera leerse hoy día como un grito individualista, sino como una defensa de la diferencia en sentido totalmente distinto.[11]

[11] No vale la pena aquí entrar en la discusión sobre la carga ideológica del clamor por la diferencia. Dado el contexto discursivo en que este texto se mueve, me parece más que evidente que aquí no invoco la lógica de la diferencia desde una nostalgia aristocratizante, ni como ideología de competencia de los mercados. Por cierto, el alegato postmoderno y la exaltación de la diferencia han sido utilizados más de una vez desde la trinchera del capitalismo tardío, en oposición a toda producción colectiva de sentido que entrabe la lógica del mercado. Por el contrario, me interesa aquí rescatar el pensamiento de la diferencia y de la postmodernidad más afín con la pulsión

La crítica nietzscheana al orden gregario puede entenderse ahora como defensa de la selectividad del eterno retorno, en contraste con la repetición compulsiva a la que tiende la voluntad de rebaño. La reivindicación de la heterodoxia en el campo de la reflexión, como de lo heterogéneo en el plano de la práctica, también resuena a esta lógica selectiva del eterno retorno. La recurrencia selectiva es siempre inédita en la medida en que no puede prescindir de la incorporación de lo nuevo y su aleación con *sólo parte* de lo ya previamente instituido en la realidad. No hay síntesis totales sino estas aleaciones parciales. La recombinación es el efecto de esta regla de recurrencia selectiva que se postula para la historia.

Esta dinámica selectiva no privilegia necesariamente las expresiones más recientes en la marcha del pensamiento. No hay consideración especial tampoco por la unidad de nuestra cultura vigente. El retorno selectivo puede retrotraer tanto a la tragedia griega como al budismo, a la Revolución Francesa o el surrealismo. La recombinación no hace un uso lineal del tiempo ni del espacio. En esto rompe con el etnocentrismo y con la homogeneidad cultural. Su materia prima puede distribuirse aleatoriamente a lo ancho y largo de la historia. Más aún: para que el eterno retorno potencie la libertad de recrearse en las recombinaciones que ofrece, debe contener a su vez una alta dosis de libertad respecto de *qué* recuperar en esta recombinación de elementos: libertad respecto de *qué* recuperar y de *qué* añadir; libertad en el *cómo* recombinar, en el *dónde* revertir, en el *cuándo* retornar.

La diferencia constituye, bajo esta óptica, la apuesta por la recombinación selectiva, ensanchamiento de la mirada por vía de esa misma recreación selectiva en la mirada. En ello la diferencia no se define como lo absolutamente nuevo sino como *recurrencia singular.* Y en lo paradójico de dicho concepto yace, también, nuestra dificultad para retenerlo. ¿Cómo

emancipatoria de la modernidad, vale decir, como parte de una dinámica del pensamiento crítico, y no del pensamiento complaciente ni del espíritu nostálgico de la modernidad.

puede ser inédito lo que retorna, como para pasar del lado de la diferencia? El movimiento histórico ya no queda puesto como desenvolvimiento de la identidad del sujeto, sino como su fractura que regresa bajo el modo de individuaciones que rompen el continuo de la historia.

Todo esto no da la espalda a la historia sino que cambia la relación con la historia. En su aspecto dionisíaco la historia tiene un efecto disolvente sobre los acontecimientos, pues los absorbe en las profundidades de lo ya ocurrido. Pero el eterno retorno "apoloniza" esas profundidades, vuelve a ellas para extraer de allí nuevas figuras, combinaciones en que lo ya ocurrido se transfigura al cruzarse con miradas que todavía están por ocurrir. Con ello responde a un ideal de la modernidad, a saber, conjugar la historia con la libertad, sobre todo mediante la libertad de recombinar la historia para generar nuevas perspectivas hacia adelante. Esto no sólo rompe la barrera de la "unidad cultural" (por la discrecionalidad combinatoria hacia adelante y hacia atrás); también rompe la linealidad del tiempo: el eterno retorno genera, en sus recombinaciones, perspectivas inesperadas. El uso del pasado abre el futuro en múltiples direcciones. El retorno selectivo adquiere su perfil paradójico: en lugar de regresión, progresión. La autopoiesis no es, en este contexto, creación ex-nihilo sino recurrencia singular: la vida que recurre bajo una nueva perspectiva, el reflujo hacia adelante, la reinterpretación que abre nuevas formas de existencia.

Recurrencia singular significa que la libertad no es una utopía realizada. No funda una nueva esencia para la identidad sino que revela la identidad como eternamente inesencial y, paradójicamente, como siempre susceptible de enriquecerse con nuevas perspectivas. ¿Es posible, entonces, conjurar el efecto corrosivo del tiempo y nuestro consiguiente temor a morir, no ya mediante una ilusión de perennidad sino a través de estos *umbrales del devenir*, hitos que hacemos fulgurar como latigazos de luz en la borrasca del tiempo?

En esta línea puede reinterpretarse la muerte de Dios como el dolor de parto en que la voluntad da a luz esta forma

contingencial de la liberación. Pero el problema reaparece: ¿cómo amparar a la criatura que, al momento de salir a la luz, sólo podrá sobrevivir si le roba la vida al vientre que lo cobijó? Si Cronos es la divinidad del tiempo único y de la identidad, que repite su guión devorando a sus criaturas para permanecer indivisible, Prometeo es la semidivinidad de la diferencia, que quiere robar la energía de los dioses para transmutar la incansable repetición en el retorno de lo inédito. La muerte de Dios, como principal acontecimiento del espíritu secularizado, tiene este doble filo: de una parte nos libera de un mito identitario que no admite más que un tiempo único (y devora a sus propias criaturas, integrándolas en un movimiento repetitivo de totalización); pero de otra parte fuerza a enemistarse con los dioses. Ante este costo, Nietzsche apuesta por un olvido que se hace carne a fuerza de poetizarlo. ¿Pero puede poetizarse el olvido hasta cicatrizar la herida de esta orfandad prematura? Otra vez acomete la incertidumbre respecto del desenlace. Siempre está el riesgo de atascarse en los umbrales de pasada. El infierno es tanto el vacío como el exceso de retención. O enfriamiento o recalentamiento de la existencia. Dice Canetti en este último sentido: "un infierno lleno de figuras, en el que continuamente están entrando otras nuevas y del que jamás se deja salir a ninguna de las viejas".[12]

¿Pero hemos vivido o reconocido ya, *en todas sus formas*, esta muerte de Dios, al punto de estar en condiciones de vivir nuestra autocreación como epifanías intratemporales, huérfanos de eternidad, sin el sosiego que provee el modelo pero con la intensidad de lo singular? ¿Podemos hoy asesinar a Cronos, actualizar el mito prometeico en su lado puramente liberador, consumirnos en nuestra propia luminosidad al igual que el fuego heraclíteo? Si la apuesta no supone ni exige una *conversión* de la historia, vale decir, si no abre un abismo definitivo ni absoluto y siempre está la tranquilidad de contar con

[12] Elías Canetti, *En la provincia del hombre*, op. cit., p. 103.

un eterno retorno o una segunda oportunidad: ¿hay razón para privar a Prometeo de la apuesta?

Tocamos aquí un punto contradictorio pero no por eso menos real: la libertad adviene en nuestra temporalidad gracias a que está condenada a recurrir. Su destino como recurrencia la somete y la desata. Sólo el rigor del eterno retorno hace efectiva la recreación de la libertad cada vez que vuelve a convocarla en el devenir-contingente de esa misma libertad, bajo la forma de *actos de liberación.*

Pero si la libertad radica en la recurrencia de su acto más que en la perennidad de su valor: ¿hasta dónde podrá la voluntad renunciar al *valor* de la libertad para intensificar la *experiencia* de la libertad? Y si la secularización provee a la subjetividad de una apertura inédita en la historia: ¿cómo configurar una recurrencia selectiva de esta experiencia de la libertad (o de la libertad como experiencia), si no transitamos experimentalmente por una amplia pluralidad de formas de liberación?

Cuanto más extendemos el arco de configuraciones en que *se revela* (y se *rebela*) la libertad, más energía de liberación producimos. *La profundidad está en la anchura.* Sólo recreando abiertamente la experiencia podrá la voluntad secularizada devenir artista de su propia expansión. Lo apolíneo de esta voluntad está en el acto recurrente de autocreación. Tal como el artista reinventa figuras y extrae del fondo dionisíaco sus singulares configuraciones, del mismo modo la voluntad que se quiere libre genera sus propias experiencias de libertad, traduce incesantemente el *mare mágnum* del eterno retorno en nuevas perspectivas individualizadas de vida.

¿Quién, sino el sujeto destrabado por la dinámica de secularización, está llamado a jugar *a la vez* con múltiples racionalidades, por heterogéneas o desconcertantes, y rehacerse con la argamasa de múltiples interpretaciones? Pero una vez más la configuración de libertades contingenciales convive con la disolución del sentido, y el sujeto que experimenta la expansión libertaria también experimenta su propia evanescencia. Reencontramos en esta dicotomía la alternancia de lo dioni-

síaco y lo apolíneo, bajo una nueva figura y una nueva aniquilación de la figura: la recurrencia de la experiencia de liberación no puede impedir la recurrencia de su vértigo. Bajo su forma de acontecimiento o de experiencia, la libertad *agrieta el devenir*, construye pliegues inéditos en la tela del tiempo. Sus intensidades también son sus heridas. Estas grietas señalan lugares donde pasó el eterno retorno: la recurrencia de la subjetividad emancipada, pero también del desencanto de su partida. Eterno Retorno significa, bajo esta luz en fuga, que siempre vuelve la libertad vestida de efímera, y siempre vestida distinta.

Sólo abandonando su piel podrá la voluntad vivir la libertad como liberación. Al revelarse ella misma contingencial, la voluntad se descubre de pies ligeros: voluntad de rehacerse a sí misma en el andar. De este modo la finitud revierte su carga negativa y se convierte en anchura de la voluntad: porque somos finitos y contingenciales, siempre está a la mano la posibilidad de reinventarnos. La libertad queda, al final de este pensamiento, afirmada como autopoiesis. Ese pareciera ser el leitmotiv del ímpetu libertario en la sensibilidad moderna.

CAPITULO XII

DESPUES DEL NIHILISMO

La recurrencia y el flujo

Nietzsche atisbó la salida del nihilismo mediante una recreación del mundo presocrático en una instancia postmoral. La superación del nihilismo incluiría, entre sus elementos catalizadores, formas recreadas de figuras presocráticas: la apertura del sujeto a la inocencia del devenir (dispositivo heraclíteo); el efecto reparador/recreador del eterno retorno (dispositivo helénico); un politeísmo que reencarna bajo la forma secularizada del perspectivismo (dispositivo homérico); y una dinámica activa de disolución-transfiguración (dispositivo trágico), donde el péndulo Dionisio-Apolo revierte la pérdida de fundamento en nueva libertad para la autorrecreación. De esta manera, el *postnihilismo* no es un "post" más que podamos ubicar en el último escalón de un tiempo lineal, pues para materializar retoma algunas de las figuras más arcaicas, reconfigurándolas en una cosmovisión secularizada. El postnihilismo rompe, pues, la progresión mecánica de la historia y recrea la circularidad temporal de la cultura. Es interhistórico y transcultural. Moviliza a Heráclito, a Homero, a Zaratustra, a Buda y toda la mitología que haga falta para precipitar un tiempo postmoral y postmetafísico. De esta manera, el salto de la crítica a la liberación es también un salto en el tiempo –hacia atrás *y* hacia adelante–, y un salto en la interpretación del tiempo –del tiempo lineal al espiral.

De no mediar una alta dosis de ligereza en el sujeto, no sería concebible esta movilidad intertemporal para ir de una

punta a la otra de la historia, y para recomponer la cultura contemporánea con rastros culturales que la modernidad siempre descartó por arcaicos. Esta movilidad intertemporal y transcultural tiene a su vez un efecto disolutivo –e incluso terapéutico– sobre la pretensión sustancialista del sujeto moral-metafísico: más tiempos y sensibilidades recreamos en nuestra subjetividad, menos permanecemos idénticos a nosotros.

Esto lleva también a que Nietzsche no proponga la superación del nihilismo por vía de la recuperación de un sentido sustancial para el sujeto, sino mediante la *liberación respecto de nuestro pretendido carácter sustancial.* La liberación –no como propiedad estable, sino como recurrencia selectiva/recreativa– no puede divorciarse de esta autopercepción en tanto sujetos expuestos al incesante vaciamiento de sentido. Sin el eterno retorno de este vaciamiento, difícilmente puede la cultura abrir espacio y plasticidad para el retorno de lo reprimido, la transfiguración de lo acumulado, la mezcla con otras perspectivas y la producción incesante de nuevas individuaciones.

El eterno retorno de Dionisio rompe la sedimentación, vacía la historia para abrir espacio en esa misma historia. Sin embargo, el vaciamiento dionisíaco no ostenta el afán de instaurar un nuevo orden tras su efecto de vaciamiento. Más que construir, busca liberar de carga. La recurrencia de Dionisio es, por decirlo así, resistente a cualquier proyecto institucionalizado de cambio. El eterno retorno de lo dionisíaco debiera entenderse, por tanto, como retorno de la plenitud del presente que *suspende* la referencia constructiva hacia el futuro y acumulativa respecto del pasado. Pero esta suspensión de la referencia no se pretende, a su vez, definitiva (todo es provisorio, hasta el momento disolvente). Simboliza, más bien, un ejercicio casi terapéutico que la historia hace consigo misma a fin de volatilizar su entropía y retrotraer su fuerza recreadora.

Vattimo retrotrae el eterno retorno a la celebración del instante como único lugar en que cristaliza la pulsión expansiva del sujeto. Recordemos que Nietzsche invierte el imperati-

vo moral en un imperativo eudemónico del eterno retorno del instante vivido como pleno: quiere este momento como si desearas que recurra eternamente. Para Vattimo, "solamente si el instante que el hombre vive es inmenso, es decir, abarca todo su significado, sin ninguna referencia trascendente, sólo con esta condición es posible quererlo siempre de nuevo (...). Instituir el eterno retorno quiere decir, entonces... no vivir más el tiempo de manera angustiosa, como tensión hacia una culminación siempre por venir".[1]

Lo que se desea que retorne eternamente es el instante no separado de su plenitud de sentido. En esto se opone a la conciencia moral, donde el presente y la plenitud están siempre separados, o donde la plenitud está siempre diferida en el tiempo. La conciencia moral remite la plenitud a una acumulación infinita de méritos y, por lo mismo, posterga esa plenitud hacia un futuro indeterminado. En la conciencia moral, la *compulsión a postergar* ese instante de plenitud –plenitud como coincidencia entre acontecer y sentido, entre vida presente y vida autorrealizada– perpetúa la forma regresiva de la voluntad de dominio, que somete al sujeto recurriendo a la postergación de su plenitud y el consiguiente poder sobre el tiempo. El dominio del pastor se funda en esta operación: separar el presente de la plenitud del tiempo, prometer dicha plenitud para un futuro indeterminado, y atribuirse el conocimiento exclusivo del camino que, a lo largo del tiempo, lleva de este presente a aquella plenitud.

El ímpetu emancipatorio de la secularización, tal como aquí se ha querido plantear, busca superar la división moral entre existencia y sentido, romper la brecha entre la vivencia y el juicio que la atempera y la cuestiona. Quiere re-unir el presente y la plenitud de sentido, llevar a la contingencia esa experiencia expansiva que se excluía de toda contingencia. Por lo mismo el eterno retorno, como afirmación de la posibilidad de recurrencia *temporal* de la plenitud de sentido, guar-

---

[1] Vattimo, op. cit., pp. 186-187.

da fuerte afinidad con la voluntad emancipatoria moderna: en esa recurrencia deseada, la voluntad supera la separación entre el presente y el sentido que lo colma.

En esta perspectiva el eterno retorno no implica la disolución de lo singular en un círculo universal sino al revés, el permanente retorno de lo singular como tal. Esta singularidad se entiende como *forma específica en que recurre el sentido en el acontecer*, vale decir, como recreación *pasional* de la perspectiva. En otras palabras, la singularidad en el eterno retorno es la recurrencia de un modo puntual en que, bajo una figura irrepetible, el sentido colma la existencia: vibración-descripción que funde al sujeto con el acontecer y que no es patrimonio ni del sujeto ni del acontecer, sino de ese inefable pliegue que los sincroniza.

Por otra parte deberá entenderse lo singular del eterno retorno por su carácter *poiético*, a saber, como tránsito del momento padecido al momento *producido*. Esta *apropiación productiva de la recurrencia* constituye un rasgo distintivo del sujeto postnihilista, y lo diferencia claramente del modo en que el personaje helénico vive (padece) el eterno retorno. En la medida en que ejercemos este poder para producir o precipitar un momento-en-la-recurrencia (vale decir, para resignificar la recurrencia como potencia autorrecreadora), permitimos también la plena concurrencia de sentido en dicho momento (y ya no el sentido diferido a un lejano futuro). De la plasticidad de la voluntad depende, en gran medida, que puedan coincidir la idea del eterno retorno, la reivindicación de lo singular, y la plenitud de sentido en un momento dado.

A la interpretación liberadora de la *recurrencia* (del eterno retorno) se complementa una interpretación análoga para el *flujo* (del devenir). La inocencia del devenir es tanto el reverso como el complemento de la idea del eterno retorno. La voluntad que interpreta afirmativamente el devenir lo vive como incesante posibilidad de recreación o transfiguración. La relación entre el devenir y la voluntad de poder fluye, a su vez, desde ambos lados: la voluntad enriquece el torrente del devenir con las singularidades de su propia transfiguración; y el devenir impulsa a la voluntad en el torrente de la metamor-

fosis. Esto significa que la autonomía de la voluntad tiene que buscarse en su metamorfosis, vale decir, en su disposición a liberarse incluso de sus propias figuras. Esta disposición a despojarse de su propia densidad es inocencia del devenir interiorizada por el sujeto. Nietzsche lo expresa con cierta violencia: "¿Estamos obligados a ser fieles a nuestros errores, aun sabiendo que con esta fidelidad dañamos a nuestro Yo superior? No, no hay tal ley, no hay obligación de este género: *debemos* ser traidores, practicar la infidelidad, abandonar constantemente nuestro ideal".[2]

Pero ante la falta de certeza que plantea un imaginario secularizado, siempre reaparece la búsqueda de verdades absolutas como retorno de lo invariable: el eterno retorno no como señal del devenir sino como voluntad de suspenderlo. "La voluntad de verdad, acusa Nietzsche, *como impotencia de la voluntad de crear.*"[3] Pero una vez socavados los fundamentos que permiten creer, lo invariable no redunda en mayor firmeza sino en mayor fatiga. Enarbolar doctrinas incólumes en medio de un mundo secularizado puede agotar al intérprete más que fortalecer la interpretación. Contra ello, la valoración positiva del cambio busca revertir la "fatiga histórica" del nihilismo. La exaltación del devenir se constituye en el dispositivo presocrático que la pulsión secularizante recoge hoy para mitigar sus propios estragos regresivos. Pensar el ser como devenir implica así renunciar, casi en sentido Zen, a la verdad.[4]

---

[2] F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano,* op. cit., p. 303.

[3] F. Nietzsche, *La voluntad de poderío,* op. cit., p. 317.

[4] El pensamiento de Nietzsche puede interpretarse como un intento por fundir la experiencia disolutiva del Budismo Zen, la vocación productiva de la modernidad y la lucidez desmistificadora de la secularización. En los fragmentos póstumos de la época de *Humano, demasiado humano,* podemos encontrar el siguiente pasaje, que es muy sugerente al respecto: "Imagino pensadores futuros en los que se unan la actividad sin descanso de los europeos y americanos con las cien veces heredada capacidad asiática para la contemplación: una combinación semejante resolverá el enigma del universo. Entretanto los espíritus libres contemplativos tienen su misión: ellos levantan todas las barreras que se oponen a una fusión de los hombres: religiones, estados, instintos monárquicos, ilusiones de pobreza y de riqueza, prejuicios de salud y prejuicios sociales, etc." (Citado por Revista *ECO,* Nos 113/115, op. cit., p. 511.)

No obstante, esta renuncia a la verdad no remata en el escepticismo, sino en los desplazamientos de la interpretación dentro de los pliegues del devenir (y en el devenir-interpretación de la verdad). Lo que se objeta es la persistencia, aún en un orden secularizado, de una voluntad de verdad como *compulsión* por refundar preceptos y certidumbres universalmente válidos. Podría objetarse que Nietzsche no logra aquí eludir el cerco del relativismo. No obstante, la disolución de la voluntad de verdad en una ontología del devenir no es una pulverización de lo real ni del sujeto. Nietzsche se aleja aquí del budismo, y busca salida en su idea de la voluntad de poderío. Dicha voluntad troca la voluntad de verdad por otra que no se posiciona separada del mundo ni puede juzgarlo desde el trono de la razón. Decir que *todo es voluntad de poderío* implica, en este contexto, afirmar que la producción de sentido no tiene un lugar de privilegio, un centro en el universo ni en la conciencia de la humanidad. El deseo productivo, como energía básica de la voluntad de poderío, no es "patrimoniable". En la medida que es intencionalidad, permeabilidad, formas de recrearse y de exponerse, no cabe computarlo en las cuentas de nadie. Yace disperso, irretenible, insumable. Si la voluntad de poderío es perspectiva en incesante devenir no hay una perspectiva central, ni hay una voluntad o esencia que operen como centro de lo real. Lo real es la incesante productividad de sentidos, voluntades que por todas partes confieren y *se* confieren sentidos nuevos. El efecto de esta exuberancia en la mirada está más allá del *impasse* del nihilismo o de la asfixia del sinsentido. En su condición postnihilista, el sujeto gozaría de un excedente de oxígeno que provee la libertad para reinterpretarse y resignificar el mundo.

La voluntad de poderío *nunca es la misma.* Siempre resurge de su disolución con nuevas interpretaciones. Dionisio y Apolo acuden para salvar el escollo e impiden la fijación o retención de la voluntad. Nietzsche remata sus fragmentos póstumos con una visión del tiempo mismo como voluntad de poderío, casi una revelación meditativa en que se hace sentir la sensibilidad panteísta que siempre tuvo, y que siempre puso

en acto mediante su baile de máscaras. Pero la voluntad de poderío, si bien dispersa y presente en todo, no aniquila la diferencia. Tanto del lado de lo dionisíaco como de lo apolíneo, supone la fusión de todo en un devenir-productivo, y *también* es el juego del devenir como singular inserción del sujeto en dicho juego: el ritmo del cosmos y nuestro ritmo peculiar dentro de dicho ritmo.

En la medida que quiere la autocreación, la voluntad de poderío es tanto fuerza disolutiva como de individuación: requiere disolver sus propios sedimentos para abrirse a nuevas formas. Sólo en este tránsito que incluye el doble movimiento de disolución y transfiguración, la voluntad se afirma como diferencia. Esta diferencia no es una oposición de lógicas sino un recurrente *acto* de diferenciación, *producción* de lo inédito, advenimiento de nuevas formas en que coinciden acontecimiento y sentido. La voluntad de poderío afirma así su diferencia como intensidad de la transfiguración, valora su diferencia como tensión incrementada de su vibración, cambio de ritmo. En esta forma dinámica de afirmar su diferencia, la voluntad de poderío deviene expresión del devenir; pero a la vez redefine el devenir por los cambios de marcha que imponen sus individuaciones.

Así entendida, la voluntad de poderío pareciera situarse en la frontera entre el tiempo cósmico y nuestra singularidad. Mundo poblado por energías permeables y fuerzas circulares, idas y vueltas entre lo turbulento y lo diáfano, lo rígido y lo flexible; y también *nosotros mismos* poblados por estas fuerzas que fluyen y refluyen. Nietzsche fuerza al máximo su tentación panteísta para llegar a este punto, y ello se hace evidente en el último párrafo de *La voluntad de poderío*, del cual vale la pena citar extensamente: "Este mundo: un monstruo de energía, sin comienzo, sin fin (...) rodeado por la 'nada' como si fuese su límite (...) y ningún espacio que pueda estar 'vacío' aquí o allá, sino más bien una fuerza de cabo a rabo, un juego de fuerzas y ondas de fuerzas, a la vez una y muchas, aumentando aquí y a la vez disminuyendo allá (...) cambiando eternamente, refluyendo eternamente, con tremendos años de

recurrencia (...) salida de las formas más simples hacia las más complejas (...) y luego retornando a casa hacia lo simple desde esta abundancia, desde este juego de contradicciones de vuelta al goce de la concordia (...) como un devenir que no conoce la saciedad, ni el disgusto, ni la fatiga: este, mi mundo *dionisíaco* de lo eternamente auto-creado, lo eternamente autodestruido, este misterioso mundo del voluptuoso deleite de dos caras, mi 'más allá del bien y del mal', sin meta, a menos que la dicha del círculo sea una meta en sí misma (...) *este mundo es la voluntad de poderío –¡y no hay nada más!–*. Y ustedes mismos son también esta voluntad de poderío –¡y no hay nada más!"[5] Nietzsche corona su pensamiento con esta exaltación. Nada raro para un pensamiento postnihilista que ha querido romper también con la lógica de la *ratio*: nada se retiene, nada se acumula ni se condena. Todo es eternamente autorecreado. Pero esta voluptuosidad sin objeto también sugiere un sentimiento casi religioso para los tiempos modernos: intensificación de la pura contingencia que arde y se consume como el fuego heraclíteo; exaltación de un devenir que no obedece más que a su propio vértigo interno; manifestación extrema de la energía en el éxtasis del instante y de su transfiguración.

El postnihilismo: eterno retorno como libertad de reinvención

Si bien el eterno retorno es la última figura en el itinerario de Nietzsche, a la vez es un retorno selectivo a sus primeros pasos, confirmando con su propio itinerario la hipótesis del eterno retorno. Existe afinidad de ambos extremos en el itinerario de Nietzsche. Si al comienzo de su decurso filosófico privilegió la idea de una alternancia cíclica entre el momento dionisíaco de disolución y el momento apolíneo de

---

[5] F. Nietzsche, *La voluntad de poderío,* op. cit., p. 550.

individuación, hacia el final de su obra complementó esta intuición original con la idea, también cíclica, del eterno retorno que reabsorbe y recrea la historia. Esta afinidad coincide con la unión de los extremos en la historia de nuestra cultura: la voluntad postnihilista, liberada del peso de la culpa y de la ratio, retrotrae a la inocencia del devenir que Nietzsche atribuyera al mundo helénico. El niño del Zaratustra –la metamorfosis final– evoca las danzas de Dionisio –la figura de origen–. Pero en su forma selectiva de retornar, esta fuerza mitológica no reaparece en el postnihilismo como fatalidad del destino ni como rigor cósmico que aniquila la voluntad de los sujetos. Retorna transfigurada, y en cuanto tal despliega su aspecto más liberador para el tránsito hacia una subjetividad postnihilista. Lo disolutivo pasaría a ejercer su efecto liberador contra la dominación ejercida por la moral, la metafísica y la manipulación de la ratio; y lo apolíneo retornaría como potencia de individuación y como libertad de la voluntad para recrear sus perspectivas.

Nuevamente el retorno es selectivo. Nosotros no somos los griegos, Nietzsche no es Homero, y la postmodernidad no pretende revivir el Olimpo. La selectividad de la recurrencia elimina del relato del eterno retorno los arcaísmos presocráticos, lo mismo que el último Nietzsche se sustrae del romanticismo del joven Nietzsche. Con la máscara de la secularización, el eterno retorno materializa en contenidos muy distintos. Coloca el acento en las posibilidades de recreación de la voluntad, y no en el hecho de que ésta yace expuesta a fuerzas recurrentes que rebasan su dominio. El eterno retorno ya no se asocia a la fuerza del destino ni a una circularidad trascendente; ahora resuena como recreación-en-el-tiempo, eternidad condensada en el instante, recurrencia selectiva que podrá cuajar en figuras inéditas. Busca, en suma, el juego y la apertura del pensamiento, no la tragedia ni el oráculo.

La recuperación postnihilista del eterno retorno (el retorno del eterno retorno) tendría por finalidad cargar positivamente el lugar de la secularización. Así, lo que retorna de pre-metafísico y pre-moral en este postnihilismo buscado por

Nietzsche, es la dimensión *pasional* del Olimpo, como plenitud de sentido en la contingencia. Pero esta recurrencia del apasionamiento olímpico queda ahora reivindicada selectivamente. No es la dimensión irracional ni fatalista de lo pasional lo que retorna a una sensibilidad que busca, por el contrario, trascender el sordo drama del desencanto y reponerse de la fatiga histórica del nihilismo. Si se trata de potenciar una voluntad empeñada en trascender el nihilismo, lo que retorna de la dimensión pasional del Olimpo es su riqueza expresiva, su energía catalizadora, su desplazamiento de perspectivas, su fuerza transfiguradora y su irreductibilidad a una lógica única.

El ejemplo recién referido muestra cómo el eterno retorno puede pensarse desde una libertad radical para recrear la totalidad de la historia en este momento de secularización radical: si la secularización niega un más allá del tiempo, se hace a cambio inconmensurable en su libertad intra-temporal. Hace convivir (retornar) todos los tiempos en la plenitud del presente. Es la interpretación del tiempo que precipita, a su vez, la proliferación de las interpretaciones. Muerto Dios como garante de la identidad y estabilidad del yo, se abre el eterno retorno como necesidad de realizar muchas identidades latentes en la tersura del tiempo: miríada de yoes que estallan y piden un lugar en el devenir para reaparecer. La propia conciencia de Nietzsche se ofrece de ejemplo: "todos los nombres de la historia son en el fondo yo", le escribe un Nietzsche desbocado a Burckhardt a comienzos de 1889. El eterno retorno no es sólo una ley histórica, sino sobre todo su consecuencia en la subjetividad singular, a saber, la multiplicación de máscaras en la propia biografía: "En el instante en que me es revelado el eterno retorno, ceso de ser yo mismo *hic et nunc* y soy susceptible de llegar a ser innumerables otros".[6] De esta manera el eterno retorno no sólo hace estallar la linealidad del tiempo sino también la identidad del sujeto. Torna múltiple la voluntad precisamente porque hace recurrir en ella tantos otros tiempos históricos.

---

[6] Klossowski, op. cit., p. 622.

Nietzsche condensa en su propia biografía intelectual esta tendencia histriónica propia de la modernidad –"todos los nombres de la historia son en el fondo yo"–. Ilustra una tensión cultural más candente hoy que hace un siglo, entre una cierta *vejez de la historia* –historia que por su propia acumulación no ha dejado nada sin desflorar–, y a la vez un presente hiperproductivo, exuberante en dinamismo como nunca se había visto en toda la historia precedente. Y también ilustra la paradoja de un yo saturado por exceso de estímulos e información, pero a la vez dotado de mayores destrezas para generar nuevas autodescripciones y manejarse con múltiples interpretaciones de la realidad. La sensación de un profundo desgaste histórico convive paradójicamente con una incertidumbre cada vez mayor respecto del futuro; y la voluntad que habita en el llamado desencanto postmoderno es la misma que protagoniza una creatividad sin parangón asociada a la reproducción ampliada de la obra de la humanidad. Cuanto más cerrado se ve el horizonte, más se abren virtualidades hacia todos lados. Casi de modo natural, la potencia constructiva convive con la potencia disolvente como dos caras de una misma moneda. Nunca antes el mundo había estado tan conectado con la fuerza del momento, nunca antes la simultaneidad había alcanzado tal grado de intensidad y extensividad. Cada instante se vuelve eterno en la información que produce respecto de sí mismo, en la variedad de interpretaciones que suscita (y de reinterpretaciones hacia atrás y hacia adelante), y en cómo se refracta en un sinnúmero incontrolable de ecos y consecuencias. Nunca hubo tanta *concurrencia* del mundo hacia un presente extensivo. No es sólo un fenómeno massmediático o de transnacionalización mercantil: es un fenómeno de *secularización radical* que encuentra su multiplicador exponencial en las telecomunicaciones, en la cibernetización del intercambio comunicativo y en la consagración de un mercado sin fronteras.

No se trata, empero, de identificar el ideal de secularización con el *statu quo* que hoy rige globalmente. Que ciertos dispositivos potencien el efecto de secularización radical no

significa, bajo ningún concepto, que ésta encuentre afinidad con el capitalismo tardío-global en que dichos dispositivos operan. Ya se había visto, con el apoyo de los apocalípticos de la Escuela de Frankfurt, en qué medida el sistema dominante de productividad capitalista tiende a reducir la racionalidad al campo instrumental, de manipulación y producción de excedentes. La expansión de formas de consumo, recursos productivos y modos de organización no constituye una respuesta a la vocación de pluralidad y singularidad, sino que se subordina a una racionalidad que al cabo siempre está dirigida en un mismo sentido. Ciertamente, el mercado se convierte en publicitario y la estética encuentra un campo de despliegue en lo cotidiano, tanto en el consumo material como en el simbólico. Pero este estallido de expresividad no tiene relación con una expansión secularizada del espíritu, ni responde a una apuesta íntima por la pluralidad de racionalidades y la apertura a cambios radicales en el curso del devenir.

Para zanjar esta diferencia no sólo podemos apelar al desusado concepto de *alienación*, y con dicho expediente desentrañar el carácter reductivo, excluyente y banalizante del ordenamiento global de la producción y el consumo. También podemos interrogar la voluntad de quienes exaltan el mercado transnacional y la lógica publicitaria: ¿Qué ocurriría con la voluntad que opera en el aparato publicitario y empresarial, ante la propuesta de mezclar los estratos sociales, buscar nuevas aleaciones culturales que pongan en jaque la propia racionalidad productiva, experimentar con modelos alternativos de desarrollo? ¿Hasta dónde esta mentada apertura de fronteras y este "éxtasis comunicacional" mass-mediático, aceptaría desplazar el poder hacia el Sur, provocar un encuentro horizontal entre Europa y Africa, entre Norteamérica y Centroamérica, colocar la periferia en el centro, redistribuir los bienes simbólicos y materiales como quien, muy nietzscheanamente, vuelve a barajar y repartir las cartas? ¿Qué lugar queda, por ejemplo, para los africanos en esta lógica productivo-competitiva que pretende hacer bailar a todo el mundo al exclusivo son de su música e

inserción competitiva en los mercados mundiales? ¿Qué *otra* posibilidad de vida digna hay fuera del disciplinamiento de los cuerpos y espíritus a que obliga dicha lógica, de la subordinación a los dictados del capital transnacional? Si definimos –por hacerlo de algún modo– el *statu quo global* hoy como capitalismo transnacional con explosión publicitaria y multiplicación de la heterogeneidad: ¿podemos imaginar a los operadores y apologetas de este *statu quo* renunciando masivamente a sus argumentos y beneficios para experimentar nuevas apuestas vitales? ¿Cómo prefigurarlos transgrediendo *realmente* la lógica que los determina?

Esto nos devuelve a la apuesta pendiente de la emancipación del sujeto en un mundo secularizado. Ciertamente, el pensamiento libertario todavía trepida con el estallido en que los últimos relatos de Utopía se fragmentaron en miles de esquirlas. Entre la perplejidad y la fuerza arrolladora del capitalismo globalizado, el ímpetu emancipatorio que animó buena parte del proceso de secularización se encuentra trabado en sus nuevas configuraciones. Ciertamente, en todas partes asoman trozos de discurso y signos dispersos de una sensibilidad emergente, que quiere combinar lo mejor del pluralismo moderno con la apertura mental de la secularización. Nuevo énfasis en la democracia como orden en que participa una amplia diversidad de actores con múltiples lógicas; reivindicación de la multiplicidad de sensibilidades culturales en el desarrollo y en el orden social; utopización del mestizaje, no sólo ya como fenómeno étnico sino como multiplicación de las interpretaciones sincréticas del mundo (y reivindicación de cada sincretismo como forma posible de nueva singularidad); celebración de nuevas racionalidades en el campo de la producción científica; y la incesante mezcla y re-mezcla estética entre estilos de todos los tiempos, como manifestación de la libertad de la voluntad para expresarse (y no como mero efecto de la rutina/retina publicitaria). La exaltación de la tolerancia y de la diversidad, pero también la lucha por nuevos órdenes regidos por principios no-instrumentales y no-excluyentes, hacen parte de estas es-

quirlas fragmentadas del discurso que quieren recrear una fuerza liberadora.

Esta voluntad no puede, sin embargo, pretender reunir las esquirlas de Utopía en una estructura discursiva única. Pero resistir los discursos monistas tampoco significa que el ímpetu libertario haya de resignarse a ciertos intersticios que el orden predominante deja sin colonizar, sea para poner allí retazos de sentido que nos permiten dormir en paz un par de noches, sea para celebrar puertas-adentro nuestros inocuos discursos que claman por mayor disposición a experimentar nuevos ordenamientos colectivos. Una vez más, este juego de macro-espacios hegemónicos con micro-espacios alternativos puede acabar siendo funcional al statu quo, donde se impone la racionalidad reductiva que aquí tanto se ha impugnado. De mantenerse este equilibrio de fuerzas, el paso del tiempo favorece las fuerzas instaladas en los mayores poderes, consagrando la racionalización sistémica. La voluntad de emancipación no puede, pues, conformarse con esta *retórica del intersticio* o de los micro-espacios no domesticados por la lógica del poder político, económico y mass-mediático. Es preciso seguir buscando formas en que dicha voluntad *haga uso del eterno retorno, del juego de perspectivas, de la intensificación del instante, del despoblamiento de sentidos únicos, en fin, de la inocencia del devenir, no sólo para fortalecer el intersticio, sino para convertirlo en grieta de la estructura global.*

Otro problema ético se plantea con el concepto del eterno retorno si no se insiste en su carácter selectivo y crítico: ¿hemos de aceptar toda regresión como ley de la naturaleza y/o de la historia? Si así fuera, nada fuerza a rechazar la posibilidad del retorno del holocausto. Pero como se ha señalado antes, en un contexto postnihilista el eterno retorno no puede interpretarse con este signo de la fatalidad. Puesto que retorna selectivamente, cabe plantearse cómo recuperar el eterno retorno en aras de una recurrencia humanizadora. Y puesto que el eterno retorno incluye al *otro* en la recurrencia, ese *retorno del otro* –que me permea, me espejea, me mira– impide que el retorno sea para mí una mera repetición de lo mismo.

Precisamente porque hay un otro que también recurre –y que puede ser víctima, verdugo, testigo, juez o memoria– el eterno retorno no debiera darse como pura regresión.

Bajo el impulso de la voluntad afirmativa –como voluntad de recrearse y de sensibilizarse a otras voluntades– el holocausto no retorna sino que *retorna su recuerdo como potencialidad incesante de reparación.* Lo que vuelve es, por una parte, la oportunidad de no reeditar semejantes regresiones. Y por otra parte, el eterno retorno es también el *efecto karmático*, pero *intrahistórico*, con que los responsables de exterminios y holocaustos tienen que vérselas. La culpa no desaparece sino que se liga a los responsables bajo la forma de una recurrencia diversificada del propio fantasma. El holocausto retorna eternamente como persecución que no abandona a sus artífices, posibilidad siempre virtual de justicia, delirio periódico de persecución en los prófugos, pesadilla que se repite todas las noches o imposibilidad de elaboración del propio pasado. La recreación del fantasma opresivo de la regresión, en victimarios y víctimas, es la otra cara de un eterno retorno que se quiere como incesante posibilidad de reparación de la historia.

El concepto del eterno retorno queda puesto del lado activo cuando se lo concibe como recreación y reparación de sentidos. Del mismo modo como el Logos moral-racional constituyó largamente un orden simbólico con eficacia para moldear la subjetividad, la idea del eterno retorno queda planteada como un nuevo símbolo que permite al mismo tiempo desmontar y recrear dicha subjetividad: retorno del león que destruye la "máscara mala" que oculta y manipula la subjetividad; y retorno del niño que multiplica el juego recreativo de la "máscara buena" donde brotan nuevas miradas sobre el mundo. La idea misma del eterno retorno tiene así un efecto productivo sobre el campo de la sensibilidad. Rompiendo la linealidad del tiempo, también rompe las fronteras de la interpretación. Su efecto de descontención sobre el sujeto moral-metafísico constituye la apuesta emancipatoria de Nietzsche: si quieres la liberación, obra *como si* el eterno retorno fuese el

fondo de lo real (es decir, como si lo real no tuviese fondo), *como si* el tribunal de la razón se revelase siempre más abierto mediante la posibilidad de una recurrencia reparadora y re-creadora, y *como si* siempre retornaran espacios y momentos para elaborar síntesis inéditas sobre lo real. Sólo pensarlo convoca a ensanchar el campo de la experiencia.

En tal sentido la idea de eterno retorno cumple la regla de cualquier dispositivo simbólico: más allá del rigor del concepto importa su resonancia en nuestra sensibilidad. En esta óptica, la idea del eterno retorno nos toca por cuanto en nosotros puede darse este ímpetu de recombinación selectiva de la historia, ímpetu que es parte del impulso autocreador en el espíritu secularizado. La disposición a jugar con el material simbólico y biográfico acumulado constituye una potencia del espíritu secularizado. La libertad respecto del metarrelato de la historia permite recuperar en una miríada de interpretaciones la historia pasada. El concepto afirmativo-selectivo-expansivo del eterno retorno nos devuelve hacia la historia con una apertura que previene contra la sobredeterminación de *una* historia –o de una interpretación de la historia– sobre nuestras vidas.

La propuesta de Nietzsche no es tanto invocar un nuevo principio cósmico, sino la posibilidad y el *poder* para efectuar estos actos de recreación radical de la vida humana. En este sentido habrá que ver –una vez más– en la filosofía nietzscheana la reivindicación del modelo del artista como autoproductor de vida más que de obra. La riqueza y el dinamismo en la autodescripción se dan como efecto de secularización: al romper los límites del orden simbólico, el sujeto multiplica su lenguaje tanto para describir el mundo como para autodescribirse. El estallido del color y de la imagen no figurativa en la pintura, del verso libre en la poesía, de la escritura directa del inconsciente en el surrealismo, de nuevas tonalidades cromáticas en la música, en fin, de la filosofía del sentido y del pluralismo de sentido: todo ello habla, también, de esta expansión de la perspectiva en la experiencia de secularización.

Pero curiosamente, al encarnar tan radicalmente la secularización penetramos por una puerta lateral en la comarca de las experiencias místicas (¿Nietzsche como místico de la secularización?). Abrazar la "santa" inocencia del devenir es una forma postmoderna pero también olímpica de desembarazarse de un endémico sentimiento de culpa: "el tiempo es un niño que mueve las piezas del juego", proclamaba enigmáticamente Heráclito hace más de 25 siglos. Sacudirse el peso de las grandes historias mediante la "santa" justicia del eterno retorno; vibrar en la más alta tensión del espíritu a través de la experiencia de reinvención de sí; experimentar la *anchura* de la percepción en el juego de las perspectivas: todo esto habla del límite borroso entre la lucidez de un sujeto liberado de mitos, y la plenitud de un alma que abraza la inconmensurable vibración del instante. La experiencia autocreadora linda con el misterio y con la magia de la transfiguración. El conato provocado por la apertura de perspectivas coincide, en su dilatación, con la fusión del sujeto en la placenta cósmica. En nuestro extravío postnihilista aguardan imprevisibles epifanías que no hablarán de un solo Dios sino de un recurrente festival de semidioses. La aurora secularizada abre el horizonte hacia un vacío que es, a la vez, insondable espacio por-venir.

El abismo postnihilista conjuga los dos extremos del sentimiento místico: la intensificación de la experiencia y la angustia de ingravidez. Libertad y misticismo pueden volver a encontrarse, o encontrarse por primera vez, en esta "vacuidad preñada" que media entre el león y el niño, en esta subjetividad dispensada de la densidad de la sustancia. El poder de la auto-invención sólo es posible en un mundo donde Dios ha muerto –el Dios cristiano, el metafísico, el de la ratio–; pero sólo ese poder devuelve al mundo humano su espiritualidad-en-el-mundo. "En lo desconocido, afirma Cioran, podremos ir tan lejos como los santos, sin servirnos de sus medios." Valga para ello el febril entusiasmo de quien, encarnando al extremo las tensiones del espíritu moderno, sólo pudo dar el salto

a condición de quedar atascado en el umbral: "Los filósofos y 'espíritus libres', al enterarnos de que 'ha muerto el viejo Dios', nos sentimos como iluminados por una aurora nueva, con el corazón henchido de gratitud, maravilla, presentimiento y expectación; por fin el horizonte se nos aparece de nuevo despejado, aunque no esté aclarado; por fin nuestras naves pueden de nuevo zarpar (...) toda aventura del cognoscente está de nuevo permitida; el mar, *nuestro* mar, está de nuevo abierto –tal vez no haya habido jamás mar tan abierto".

INDICE ANALITICO

Prefacio, 9

Capítulo I
La subjetividad sin mitos, 11

La impugnación del sujeto, 11. El debilitamiento de los grandes relatos, 12. La oleada secularizadora, 13. Mito de emancipación, mito de identidad, 14. La solución hegeliana y el mito de la Razón, 16-17. Fisuras de la Razón y fisuras del sentido, 17. Nuevos rostros de la muerte de Dios, 19. Divorcio entre sujeto y razón, 21. Secularización disolvente y secularización expansiva, 23-24.

Capítulo II
La vocación emancipatoria de la genealogía de la moral, 25

I. De la muerte de Dios a la genealogía de la moral, 25
La orfandad del espíritu moderno, 25. El nihilismo finisecular, 27. De la verdad como moral a la verdad como desenmascaramiento, 28. Nihilismo como interpretación de la verdad, 28. Nietzsche, crítica de la moral cristiana y de la metafísica, 29. Crítica de la moral y autonomía de la conciencia, 32.

II. La genealogía y el arte de interpretar interpretaciones, 32
La historia, historia de interpretaciones, 33. Foucault y el carácter dominante de la interpretación, 34. Genealogía, historia hecha cuerpo, 34. La genealogía como comprensión de la subjetividad, 36.

III. La construcción moral-metafísica y el rechazo de lo singular, 38
Nietzsche y la moral del esclavo, 38. La moral como sospecha ante lo singular, 39.

IV. La mala conciencia y el nihilismo en clave libertadora, 41.

El dominio de la mala conciencia y la inconmensurabilidad de la culpa, 41-42. La mala conciencia como dispositivo de homogenización, 42. La mala conciencia y la heteronomía de la voluntad, 44. Crítica de la mala conciencia y restitución de la autonomía, 45-46. La crítica del ideal como exigencia emancipatoria, 46. La superación del nihilismo como salud del desenmascaramiento, 49. Revertir la energía de la moral del esclavo, 49.

Capítulo III
El sudor de la crítica, 53

I. Operaciones de la crítica, 53

La crítica desenmascaradora, 53. La exteriorización de las pretensiones de la voluntad, 54.

II. Primer momento de la crítica: del ideal ascético al revolucionario, 55

El ideal ascético en versión secularizadora, 56. El redentorismo revolucionario, 56. Apolíneo y dionisíaco: del peso de la historia a la plasticidad del devenir, 58.

III. Segundo momento de la crítica: sujeto representable, sujeto conmensurable, 59.

La internalización de la ratio, 60. Sujeto moral y sujeto conmensurable, 61. La ilusión de un yo representable, 62.

IV. Tercer momento de la crítica: desenmascarando eslabonamientos, 63

La figura del pastor en la auto-representación racional, 64. Eslabones de la crítica: del socratismo a la ratio moderna, 64. La incongruencia del Iluminismo, 64. Vattimo, máscara manipuladora vs. máscara transfiguradora, 65. De la crítica filosófica al desengaño personal, 66.

V. Cuarto momento de la crítica: los pliegues de la racionalización, 67.

Lógica del rebaño, ética de la individualidad, 67. Deleuze-Guattari, el delirio del rebaño industrialista, 68. Foucault, la racionalización como construcción y constricción, 68. El disciplinamiento como puente entre productividad y subjetividad, 70. Nietzsche: la existen-

cia desbordante vs. la existencia racionalizada, 71. La brecha trágica entre subjetividad y racionalización, 71.

Opúsculo I: Las tres metamorfosis: un relato de liberación, 73

La crítica no conciliadora del león, 74. El crítico, preso de la crítica, 74. De la autonegación del león a la afirmación del niño, 75. La impredicabilidad del niño, 77. El caso Nietzsche, la metamorfosis truncada, 78. El salto no garantizado de la crítica a la emancipación, 79.

Capítulo IV

Entre la crítica y la desmesura, 81

I. De la identidad a la disolución, de la subjetividad a la individuación, 81

Naturaleza dionisíaca, naturaleza apolínea, 81. Individuación apolínea vs. interioridad sustancial, 82. La caída como transfiguración, 83. La cultura del Dios consistente y la cultura de dioses fisurados, 84. La reinterpretación del Olimpo para una era post-moral, 84. El flujo del devenir: entre desidentidad y singularidad, 85. Pluralismo del ser y de la interpretación, 87. La autonomía puesta en actos de individuación, 88.

II. Los pliegues de la ambigüedad, 90

Desmontando el dualismo a partir de la ambigüedad, 90. La impugnación de la jerarquía interpretativa, 91. La ambigüedad contra el conformismo de lo idéntico, 93. Ambigüedad trágica y estetización del pathos, 94. Pensar la ambigüedad, pensar la diferenciación, 95. Asumir la ambigüedad, aceptar el devenir, 96. La exaltación de la ambigüedad en la agenda de emancipación, 97.

III. Elogio de la desmesura, 97.

Problematización de la libertad desde una perspectiva trágica, 98. Interpretación disolvente, interpretación creadora, 98. Dionisio y la secularización radical, 100.

Capítulo V

Dramas en la sensibilidad moderna, 101

I. Del juicio moral al autorreconocimiento trágico, 101

La razón se neurotiza en la historia, 101. Bataille y las fisuras de la racionalización, 101. El drama moderno de la expansividad opera-

cionalizada, 103. Dionisio contra la legislación kantiana, 104. Apolo contra la moral kantiana, 105. Autenticidad y contingencialismo valórico, 107. Autorreconocimiento trágico, lo singular como irrupción, 107. Olvido nietzscheano vs. recuerdo platónico, 108. Extatización del cambio vs. voluntad de control, 109.

II. La condición postmoderna o el fantasma del nihilismo, 110

Fuga y extroversión en la condición postmoderna, 110. La negación fundamentalista, 112. La racionalización de la plasticidad, 113. Miedo a la fusión, miedo a la individuación, 115. El pathos elusivo de la postmodernidad, 117. La supresión del misterio, 120.

Capítulo VI

Peajes para una secularización radical, 121

I. Nihilismo y enfermedad: un vínculo analógico, 121

La enfermedad del intempestivo como metáfora del nihilismo, 121. De la enfermedad a la autorrecreación, 122. El nihilismo y la experiencia del desgaste, 122. Crisis cultural, fatiga personal, 123.

II. Entre la apertura y la desestructuración, 124

Del nihilismo al perspectivismo y la autorrecreación, 124. La relación experimental con la propia historia, 126. Lo sagrado, antídoto contra la hegemonía de la ratio, 127. Promesa de expansión, amenaza de desintegración, 127-128.

III. Diferencia y contingencia, 129.

La afirmación de la diferencia y el devenir singular, 129. La contracultura entre la pulsión ascética y la voluntad de transfiguración, 130. El ideal del artista y el prototipo autocreativo de la modernidad, 132.

Opúsculo II: La felicidad dentro y fuera de la caverna, 133

1. Instrucciones para encontrar la felicidad fuera de la caverna, 133. El mito de la caverna, 133-134. La apariencia como error y prisión, 135. Camino del conocimiento verdadero, camino de la felicidad, 136.

2. Instrucciones para encontrar la felicidad dentro de la caverna, 136. La reivindicación del relato singular, 137. La vitalidad de la caverna personal, 138. Extasis y vacío en la apuesta por la contingencia, 138.

3. Elija usted si así lo desea, 139
Caminos de ruptura, caminos de re-unión, 139. Remontar la caverna, apropiarse de la caverna, 139. La felicidad objetiva vs. la felicidad vivida, 139.

Capítulo VII
La voluntad de experimentación, 143

I. El modo jovial de la interpretación, 143
Reinterpretación de la ciencia, 143. Usos de manipulación y usos de desenmascaramiento, 144. Ciencia y voluntad de liberación, 146. Reinterpretación del sujeto, 148. Reapropiación jovial de la ciencia, 148. La comprensión de las máscaras, 150. La ciencia en la agenda de la autonomía, 151. Ciencia, producción y autoproducción, 154. La apropiabilidad de la ciencia, 154.

II. Corruptible y singular: del caso-Nietzsche al lector de Nietzsche, 155
El rescate de lo corruptible, 155. Corruptibilidad y transfiguración, 155. Corruptibilidad, cuerpo y pensar, 156. Las pretensiones del positivismo y el régimen de la ratio, 157-158. La apuesta nietzscheana por la auto-experimentación, 160. Corruptibilidad y perspectivismo, 160. Cuerpo y pensar: el caso-Nietzsche, 161. Lecturas del desenlace en la salud de Nietzsche, 162. El riesgo de la metamorfosis, 163. Devenir y voluntad de individuación, 164.

Capítulo VIII
El pensar que mira, el cuerpo que habla, 167

I. Los pliegues del perspectivismo, 167
El pensar perspectivista, 167. Lógica de la singularidad, lógica de la pluralidad, 168. Perspectivismo y afirmación de la diferencia, 169. Perspectivismo, resistencia e individuación, 170. Del perspectivismo a la estetización de la vida personal, 172. De la relativización del sentido a la proliferación de sentidos, 173. Interpretación del devenir, devenir de la interpretación, 174. Voluntad crítica y voluntad emancipatoria en el perspectivismo, 173-174. Buena máscara y mala máscara en el arte de la perspectiva, 176. Perspectivismo, plasticidad y vitalismo modernista, 177. El perspectivismo como secularización radical, 178. Transformar el mundo o cambiar la vida, 179.

II. Delirio, cuerpo, pensar, 180.

El lugar del delirio, 180. Delirio, cuerpo y pensar: Artaud, 182. Tensión entre logos y singularidad, 184. Perspectivismo y esquizofrenia en Deleuze-Guattari, 186. El cuerpo como pantalla de la cultura, 187. La enfermedad como padecer y como metamorfosis, 188. La singularidad del pathos o la fortaleza de la debilidad, 190. De la transfiguración apolínea a las mutaciones de la salud, 191. Por una filosofía del devenir: de la identidad a la singularización, 193.

Capítulo IX
Pathos, pulso, pulsión, 195

I. La recurrencia de lo singular, 195

Singularidad y autoproducción, 195. Singularidad aristocrática y democrática, 196. El intempestivo, el espíritu libre y la afirmación de lo singular, 197. Espíritu libre y excéntrico: entre Nietzsche y John Stuart Mill, 198. Nietzsche contra Mill, Kant y Saint-Just, 200. Autonomía, autocreación y rebaño en el espíritu de la modernidad, 202.

II. Contingencia y diferencia, 202

Nietzsche y Baudelaire, la extatización del instante, 202. Plenitud del instante, intensidad de la perspectiva, 203. Deseo de recurrir vs. deseo de perpetuar, 203. Reinterpretación del eterno retorno, 203.

III. Del pathos a la voluntad de poderío, 206

Del corte individual-colectivo al corte identidad-diferencia, 206. El vértigo de lo múltiple y el riesgo del sinsentido, 207. La exposición a lo múltiple como pathos o como voluntad de poderío, 208. Entre la permeabilidad y la autocreación, 209. Afectarse, producirse, 210. Perspectivismo, transfiguración y voluntad de poderío, 212.

IV. La voluntad de poderío y el problema del otro, 213

El impacto en el otro de la voluntad de autoproducción, 213. Comunidad de voluntades y régimen de diferenciación, 214. La intersubjetividad como singularización del vínculo, 215.

Capítulo X
Mezclar, transgredir, rebasar, 217

I. La vibración transcultural y la apuesta por la diferencia, 217

Exploración transcultural, vuelo existencial, 217. Transculturalidad, apertura y perspectivismo, 218. La singularidad en lo heterogéneo cultural, 219. Perspectivismo y síntesis transcultural, 220. Las autorecreaciones a la vuelta de la esquina, 222. Masificación de la opción por singularizar, 222. Entre la ratio y el pluralismo cultural, 223. Perspectivismo y contradicciones finiseculares, 225. Entre el nomadismo mental y la comunidad política, 226. Ni apocalíptico ni integrado, 227. El riesgo del particularismo, 228. El dilema ético del perspectivismo y la voluntad de individuación, 229.

II. El mal como recurso de diferenciación y rebasamiento, 231

El mal como individuación y resistencia, 231. Rompiendo la paternidad de la historia, 232. El mal como principio del acontecimiento, 233. Bataille: derroche y transgresión vs. racionalización, 234. Rebasamiento y desmesura, 237. Fusión neotribal y nuevos paganismos, 237. De la tribu arcaica a la postmoderna, 239. Reabsorción del mal en el fetichismo mass-mediático, 240. Nueva forma del mal: de la lógica sistema-transgresión a la de individuación-fusión, 241. El sátiro vs. el sujeto moral-metafísico, 242. Mal apolíneo y mal dionisíaco, 244.

Capítulo XI
Libertad contingente, liberación recurrente, 245

I. Del olvido postcrítico a la inocencia postmoral, 245

Zaratustra y la figura de tránsito, 245. La relación creativa con la historia, 246. Entre la acumulación y el olvido, 247. Por un desenlace trágico-moderno, 248. El superhombre entre la historicidad y la autocreación, 249. Inocencia, juego y desapego intramundano, 251. Inocencia y autenticidad en el uso de máscaras, 252.

II. El eterno retorno de la liberación, 253

Problemas de individuación en el eterno retorno, 254. Eterno retorno e inocencia del devenir, 255. De la libertad post-temporal a la intra-temporal, 257. Selectividad en la recurrencia de la libertad, 259. Carácter intensivo de la libertad, 259. Ideal de libertad vs. pulsión de liberación, 259. Singularización, liberación, 259. Lógica

de la diferencia, recombinación selectiva, 261. Los umbrales en la experiencia del devenir, 262. El devenir contingente/recurrente de la libertad, 265. Entre la vibración del devenir y la pérdida de sentido, 265.

Capítulo XII
Después del nihilismo, 267

I. La recurrencia y el flujo, 267

La movilidad intertemporal y transcultural, 267. Entre la sedimentación y el contingencialismo, 268. El eterno retorno como unidad de existencia y sentido, 269. La apropiación productiva de la recurrencia, 270. Flujo y transfiguración, 270. Revirtiendo la fatiga histórica del nihilismo, 271. Devenir y descentramiento, 272. Voluntad de transfiguración, 273. El mundo como voluntad de poderío, 274.

II. El postnihilismo: eterno retorno como libertad de reinvención, 274

Eterno retorno en Nietzsche: del mundo helénico al post-nihilista, 275. Eterno retorno en tiempos de secularización radical, 276. Vejez de la historia y presente hipercreativo, 277. Desidentificando la secularización con el statu quo, 277. Pluralismo moderno y sensibilidad libertaria, 279. Más allá de la retórica del intersticio, 280. La recurrencia como reparación y recreación, 281. El lado místico de la secularización radical, 283.

Después del nihilismo gira en torno a la vigencia que tiene la proclama que Nietzsche hiciera acerca de la «muerte de Dios» en la vida moderna. Plantea que dicha proclama resuena con más fuerza hoy que hace un siglo, comprobado el derrumbe de las grandes ideologías, de las convicciones firmes y de los proyectos compartidos de mundo. Ante tal fractura, las preguntas que hace este ensayo y a las que busca salida son las siguientes: ¿Existe la opción de proyectos personales de vida sin un horizonte estable de sentido? ¿Hasta dónde podemos extremar el deseo de expansión de la conciencia, contenido en el proyecto secular de la modernidad, si a partir de cierto punto dicho deseo ejerce tremendos efectos de desintegración tanto de la vida individual como colectiva? ¿De dónde ha de serle conferida una autoimagen válida al sujeto, una vez que se sorprende disuelto en un cúmulo de pequeñas historias que no suman una imagen integrada de sí mismo? ¿O no será que ha llegado el momento de construir desde la orfandad filosófica una nueva forma de vivir y de convivir?

Después del nihilismo la realidad se llena de promesas y amenazas. La muerte de Dios libera y dispersa. Provee al sujeto de inédita autonomía, pero le sustrae fundamento y continuidad. Desde Nietzsche hasta Foucault, la filosofía contemporánea no deja de reconocer este doble filo de la cultura actual que nos atraviesa. No hay un final de la historia en que confluyan nuestras acciones, ni un sentido que

garantice totalidad unitaria para nuestras vidas. Pero este vacío es también el peaje para una creatividad sin límites, y para que podamos emprender, finalmente, la aventura de reinventarnos con una libertad interior que seduce e intimida al mismo tiempo.

Martin Hopenhayn nació en Nueva York en 1955 y ha vivido la mayor parte de su vida en Santiago de Chile. Se graduó en París en 1979 con una tesis dirigida por Gilles Deleuze. Desde 1980 ha sido profesor de filosofía en diversas universidades de Chile, y trabaja en temas de desarrollo social y cambio cultural en las Naciones Unidas. Ha publicado, en Chile y Estados Unidos, numerosos trabajos en los campos de la sociología de la cultura, la crítica literaria y la teoría del desarrollo. Es autor de los libros *¿Por qué Kafka? Poder, mala conciencia y literatura* (Buenos Aires, Paidós, 1983), *El trabajo, itinerario de un concepto* (Santiago, 1988), *Hacia una fenomenología del dinero* (Montevideo, 1989), *Escritos sin futuro* (Santiago. 1990), y *Ni apocalípticos ni integrados* (Santiago, Fondo de Cultura Económica, 1994, segunda edición, México, 1996); este libro obtuvo recientemente el Premio Iberoamericano LASA 1996-1997, otorgado por la *Latin American Studies Association*. Una primera versión de **Después del nihilismo** fue finalista del premio de Ensayo Anagrama 1996.

«**DESPUÉS DEL NIHILISMO** no es sólo una perspicaz y enérgica relectura de Nietzsche, sino una expedición a partir de él que atraviesa toda la modernidad filosófica: recuerda sus promesas, censura sus traiciones y conserva intacto el vigor teórico de sus mejores esperanzas. Un libro necesario.»

-Fernando Savater





EDITORIAL ANDRES BELLO